Dany-Robert Dufour

El arte de reducir cabezas

Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total



PAIDÓS ESPACIOS DEL SABER 69

Espacios del Saber

últimos títulos publicados

36. M. Jay, *Campos de fuerza.*
37. S. Amin, *Más allá del capitalismo senil.*
38. P. Virno, *Palabras con palabras.*
39. A. Negri, *Job, la fuerza del esclavo.*
40. I. Lewkowicz, *Pensar sin Estado.*
41. M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico.*
42. S. Žižek, *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires.*
43. M. Plotkin y F. Neiburg (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina.*
44. P. Ricoeur, *Sobre la traducción.*
45. E. Grüner, *La cosa política o el acecho de lo Real.*
46. S. Žižek, *El títere y el enano.*
47. E. Carrió y D. Maffía, *Búsquedas de sentido para una nueva política.*
48. P. Furbank, *Un placer inconfesable.*
49. D. Wechsler y Y. Aznar (comps.), *La memoria compartida. España y la Argentina en la construcción de un imaginario cultural.*
50. G. García, *El psicoanálisis y los debates culturales.*
51. A. Giunta y L. Malosetti Costa, *Arte de posguerra. Jorge Romero Brest y la revista "Ver y Estimar".*
52. L. Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo.*
53. A. Negri y G. Cocco, *GlobAL.*
54. H. Bhabha y J.T. Mitchell (eds.), *Edward Said: Continuando la conversación*
55. J. Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón.*
56. W. Bongers y T. Olbrich (comps.), *Literatura, cultura, enfermedad.*
57. J. Butler, *Vida precaria.*
58. O. Mongin, *La condición urbana.*
59. M. Carman, *Las trampas de la cultura.*
60. E. Morin, *Breve historia de la barbarie en Occidente.*
61. E. Giannetti, *¿Vicios privados, beneficios públicos?*
62. T. Todorov, *Introducción a la literatura fantástica.*
63. P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*
64. D. Scavino, *La filosofía actual.*
65. M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente.*
66. E. Wizisla, *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad.*
67. G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica.*
69. D.-R. Dufour, *El arte de reducir cabezas.*

Dany-Robert Dufour

El arte de reducir cabezas

Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total

Traducción de Alcira Bixio


PAIDÓS
Buenos Aires Barcelona México

Título original: L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total

Traducción de Alcira Bixio

Dufour, Dany-Robert
El arte de reducir cabezas. - 1a ed. - Buenos Aires : Paidós, 2007.
240 p. ; 21x13 cm.

Traducido por: Alcira Bixio
ISBN 978-950-12-6569-9

1. Ensayo Francés. I. Alcira Bixio, trad. II. Título
CDD 844

Cubierta de Gustavo Macri

1ª edición, 2007

Defensa 599, Buenos Aires
E-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase, California 1231, Buenos Aires, en agosto de 2007

Tirada: 2.000 ejemplares

ISBN 978-950-12-6569-9

Índice

Para Michel

El hombre es, en su interior, el lugar de una historia.
JEAN-PIERRE VERNANT, artículo de la *Encyclopædia universalis* sobre Ignace Meyerson

Desde ahora, estamos condenados a vivir desnudos y en la angustia, situación de la que, en mayor o menor medida, habíamos sido preservados desde el comienzo de la aventura humana por la gracia de los dioses.
MARCEL GAUCHET,
El desencantamiento del mundo.

La realización definitiva del individuo coincide con su desustanciación.
GILLES LIPOVETSKI, *La era del vacío.*

¿Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora?
SAMUEL BECKETT, *El innombrable.*

Liso, brillante, blanco, como ese lustroso Helly Hansen al que finalmente logré acuchillar. Una gran plasticidad del yo. Decía también mi legajo. Plástico. Eso es.
PAUL SMAÏL, *Ali le Magnifique*

Agradecimientos

Agradezco calurosamente a los colegas del equipo «Psicoanálisis y prácticas sociales» del CNRS y particularmente a Markos Zafiropoulos y a Denis Duclos. En efecto, realicé los estudios que me permitieron escribir este libro durante los dos años en los que tuve el honor de participar en este equipo. Además, extiendo mi agradecimiento a Patrick Berthier. La mayor parte de las ideas presentadas en este libro fueron expuestas primero en el seminario de Filosofía de la Educación que presentamos juntos en la universidad de París VIII y deben mucho a su paciencia, a su solícita amistad y a su sentido crítico.

Prólogo

Es habitual creer que el capitalismo es fundamentalmente «estúpido», un puro sistema obstinado que apunta sobre todo a la obtención del máximo provecho. No obstante, poco antes del giro neoliberal del capitalismo, a comienzos de la década de 1970, el doctor Jacques Lacan, psicoanalista muy conocido por su habilidad para buscar el sentido bajo el sentido, había puesto en guardia a su auditorio, por entonces muy politizado, y les había propuesto, durante el seminario, una interpretación muy diferente: «El discurso capitalista es locamente astuto [...], marcha sobre ruedas, no puede ir mejor. Pero, precisamente, va demasiado rápido; se consuma. Se consuma tan bien que se consume».[1]

El capitalismo funcionaría, pues, de maravillas. Tan bien que un día tendría que terminar... por consumirse a sí mismo. Pero el hecho es que no se consumirá antes de haber consumido todo: los recursos, la naturaleza, todo, incluidos los individuos que están a su servicio. En la lógica capitalista, precisaba Lacan, «el esclavo antiguo» fue sustituido por hombres reducidos al estado de «productos»: «productos [...] tan consumibles como los demás».[2] Por otra parte, es en este sentido más bien macabro que el eminente psicoanalista proponía entender expresiones ligera-

1. Lacan, «Conferencia en la universidad de Milán», 12 de mayo de 1972, inédita.

2. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, Seuil, París, 1991, sesión del 17 de diciembre de 1969, pág. 35.

mente euforizantes, como «material humano» o «sociedad de consumo».

En el momento de la victoria total del capitalismo y la celebración del «capitalismo humano», de la gestión ilustrada de los «recursos humanos» y el buen «gobierno asociado al desarrollo humano», aquellas palabras perspicaces no han perdido nada de su agudeza. Nos dan a entender, con absoluta sencillez, que el capitalismo consume también... al hombre. Y, en resumidas cuentas, no deja de ser notablemente inteligente el haber sabido transformar en un sistema social eficiente, de una amplitud hoy casi mundial, lo que el irónico eslogan surrealista expresaba con bella acidez: «¡Comamos al hombre! ¡Sabe bien!».[3]

Bajo la apariencia del progreso, ¿perduraría una discreta antropofagia? Es muy posible. Pero, entonces, ¿qué consumiría hoy el capitalismo? ¿Los cuerpos? En realidad, se los usa desde hace mucho tiempo, como lo testimonia la ya antigua noción de «cuerpos productivos».[4] La gran novedad sería la reducción de las mentes. Como si el pleno desarrollo de la razón instrumental (la técnica), permitido por el capitalismo, se saldara a costa de un déficit de la razón pura (la facultad de juzgar a priori lo que es verdadero o falso, o incluso lo que está bien o mal). Precisamente este rasgo nos parece el que más apropiadamente caracteriza el hito de la historia llamado «posmoderno»: el momento en que una parte de la inteligencia del capitalismo se puso al servicio de la «reducción de las cabezas».

Para poner de relieve esta consunción actual de las mentes, a lo largo de todo el libro, la relacionaremos con la extinción rápida de las formas filosóficas modernas del sujeto que servían de referencia y nos permitían, hasta ahora, pensar nuestro ser-en-el-mundo. La hipótesis que desarrollaré es, en suma, sencilla,

3. *Tracts surréalistes et déclarations collectives, 1922-1939*, tomo I, presentación y comentarios de José Pierre, París, Le Terrain vague, 1980.

4. El concepto de «cuerpo productivo» entendido como cuerpo biológico integrado en el proceso de producción ya está presente en *El Capital* de Marx, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1965, véase el Libro primero, «El desarrollo de la producción capitalista», secciones IV, «La producción de la plusvalía relativa», y XIII, «Cooperación». Véase también, de Deleule y Guery, *Le Corp productif*, París, Mame/Repères, 1972.

pero radical: asistimos en la actualidad a la destrucción del doble sujeto de la modernidad, el sujeto crítico (kantiano) y el sujeto neurótico (freudiano), a los cuales no vacilaría en agregar el sujeto marxiano. Y vemos cómo un nuevo sujeto «posmoderno» ocupa ese lugar.

Este juicio, cuyo matiz abrupto e intempestivo evidentemente no ignoro, exige, de entrada, que planteemos algunas precisiones antes de desarrollarlo y confrontarlo con la realidad que nos rodea.

1. Ese proceso de fractura simultánea del sujeto moderno y elaboración de un nuevo sujeto (llamémoslo posmoderno) se desarrolla a gran velocidad. Por cierto, el sujeto crítico kantiano, nacido en los alrededores del 1800, ya ha cumplido dos siglos. Asimismo, el sujeto neurótico de Freud, nacido cerca del 1900, perdura hasta nuestros días, al punto de ocupar buena parte del escenario del pensamiento del siglo XX. Pero esos dos sujetos, cuya edad venerable parecía protegerlos de toda ejecución sumaria, están desapareciendo ante nuestros ojos a una velocidad pasmosa. Aquí se da un fenómeno sorprendente que debemos analizar. Creíamos que esos sujetos filosóficos estaban a salvo de las vicisitudes de la historia, sólidamente instalados en una posición trascendental y que constituían referencias inagotables para concebir nuestro ser-en-el-mundo, y lo cierto es que muchos pensadores continúan reflexionando espontáneamente con tales referencias, como si fueran eternas. Ahora bien, aun cuando correspondan a construcciones históricas eminentes, estos sujetos poco a poco van perdiendo su evidencia. La potencia del enfoque filosófico que los constituía parece desvanecerse en la historia. Se vuelven borrosos. Sus contornos se desdibujan. Estamos pasando a otra forma de sujeto.

Ese largo reinado y ese desvanecimiento súbito no pueden sino sorprendernos. Cuesta creer que figuras tan catalogadas, tan elaboradas, tan experimentadas puedan desaparecer en tan poco tiempo. Sin embargo, nunca deberíamos olvidar que civilizaciones milenarias pueden apagarse en pocos lustros. Para limitarnos a acontecimientos recientes, basta recordar que hemos visto cómo tribus de indios de la selva amazónica, que habían atrave-

sado siglos y los ambientes más hostiles bajo los auspicios de prácticas simbólicas sólidamente arraigadas, perecían en unas pocas semanas, incapaces de resistir los ataques brutales de otra forma de intercambio.[5] No es casual que evoquemos aquí este ejemplo clásico: apuesto a que el sujeto moderno, en su doble referencia kantiana y freudiana, está muriendo en Occidente por la generalización de otra forma de intercambio.

2. Esta muerte programada del sujeto de la modernidad no me parece, en efecto, ajena a la mutación que observamos hace más de veinte años en el capitalismo. El neoliberalismo, por nombrar de modo sumario ese nuevo estado del capitalismo, está deshaciendo todas las formas de intercambio que subsistían por referencia a un garante absoluto o metasocial de los intercambios. Para ir a la vez rápidamente y a lo esencial, podríamos decir que hacía falta un patrón –el oro, por ejemplo– para garantizar los intercambios monetarios, así como hacía falta un garante simbólico (la Razón, por ejemplo) para sustentar los discursos filosóficos. Pues bien, hoy se ha dejado de lado toda referencia a un valor trascendental para librarse a los intercambios. Como dice Marcel Gauchet, ahora estamos ante «actores que se consideran rigurosamente liberados y sin nada por encima de ellos que les impida la maximización de sus empresas».[6] El valor de los intercambios ya no estriba en el hecho de que estén garanti-

5. Véase, por ejemplo, *La guerra de pacificación en Amazonia*, largometraje documental de Yves Billon, Les Films du village, 1973.

Durante la construcción de la ruta transamazónica en el Brasil, el Estado brasileño aplicó la política llamada de «contacto forzado» para desactivar las reacciones de autodefensa de los indios. En el documental, filmado a comienzos de la década de 1970, se evoca la suerte corrida por los indios Parakanas. La técnica de acercamiento es sencilla pero de una temible eficacia: se edifican *tapini*, refugios rudimentarios de hojas de donde se cuelgan «regalos». Una vez que se establece el contacto por esa vía, se instala un «campo de atracción indígena» que precipita al indio en el engranaje fatal de los intercambios comerciales. El proceso de aculturación es brutal, destructor y extremadamente rápido. Luego sólo resta hacinarlos en reservas indígenas donde los índices de suicidio, individual y colectivo, son considerables.

6. Véase Gauchet, M., *La Démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, 2002, pág. XXV.

zados por una potencia superior (de orden trascendental o moral) sino en las relaciones que pueden establecer directamente en su condición de mercancías. Dicho brevemente, el intercambio comercial hoy tiende a desimbolizar el mundo.

Para dar un ejemplo de esta desimbolización que la mercancía opera espontáneamente, citaré un solo caso, en apariencia anodino, pero en alto grado significativo. Me refiero al reciente «cambio de sexo de las naves de Su Majestad». En la portada del diario *Le Monde* del 25 de marzo de 2002 podía leerse que los barcos británicos dejaron de pertenecer al género femenino. Así nos enterábamos de que el reemplazo del «she» por el «it» en la designación de los navíos había recibido el respaldo de organizaciones feministas y del Ministerio de Transportes. Decisión que el director del periódico británico más antiguo, el *Lloyd's List*, creado en 1734 y considerado como el pulso del comercio marítimo, justificaba del siguiente modo: «Un buque es un producto como cualquier otro, una especie de inmobiliario marino. El comercio marítimo debe evolucionar en esta era de mundialización si no quiere correr el riesgo de quedar rezagado en el mundo de los negocios». Anatema, pues, por la utilización del femenino para referirse a un navío, lo cual se remontaba a oscuros orígenes hoy obsoletos ante la urgencia de calificar los buques como simples mercancías. Qué importa la antigua costumbre de decorar la proa de los barcos con estatuas de diosas y qué importa el florido apego de los marineros por su embarcación, a menudo comparada con una esposa, una madre o una amante. Desde el momento en que el buque termina siendo «un producto como cualquier otro», es decir, una mercancía que se puede intercambiar a su valor comercial por otras mercancías, pierde la esencia de su valor simbólico. El barco queda *ipso facto* aliviado del exceso de sentido que le impedía figurar como un mero producto en el ciclo neutro y ampliado de los intercambios.

De manera general, toda figura trascendente que daba sustento al valor hoy se recusa; sólo quedan las mercancías que se intercambian por su estricto valor comercial. Hoy se nos pide que nos desembaracemos de todas esas sobrecargas simbólicas que garantizaban nuestros intercambios. El valor simbólico queda así desmantelado en beneficio del simple y neutro valor mo-

netario de la mercancía, de tal suerte que ninguna otra cosa, ninguna otra consideración (moral, tradicional, trascendente, trascendental...) pueda constituir un obstáculo para su libre circulación. De todo ello resulta una desimbolización del mundo. Los hombres ya no deben concordar con los valores simbólicos trascendentes, sencillamente deben plegarse al juego de la circulación infinita y ampliada de la mercancía.

El ejemplo citado permite señalar que la desimbolización afecta la lengua y las maneras de hablar. Por otra parte, en este caso testigo, la polémica se concentró en la lengua y sus usos. Si bien el ejemplo que elegí parece cómico, pronto veremos otros que pueden llegar a afectar profundamente nuestra aptitud para el discurso. En efecto, lo que está hoy en tela de juicio es precisamente el peso de lo simbólico en los intercambios humanos, lo que dio vuelo a la gran antropología del siglo XX (desde Gauss a Lévi-Strauss o incluso Lacan) que por ello se encuentra cuestionada. Hay algo que debemos enunciar sin rodeos: el triunfo del neoliberalismo comporta una alteración de lo simbólico. Si, como dice Marcel Gauchet, «la esfera de aplicación del modelo [de mercado] está destinada a ampliarse mucho más allá del terreno del intercambio comercial»,[7] habrá que pagar un precio por esta extensión: el debilitamiento e incluso la alteración de la función simbólica.[8] Nos vemos obligados, pues, a retomar con una mirada nueva el análisis de lo simbólico en los tiempos de la modernidad.

3. Este cambio radical en el juego de los intercambios implica una verdadera mutación antropológica. En la medida en que todo garante simbólico de los intercambios entre los hombres tiende a desaparecer, lo que cambia también es la condición humana. En efecto, nuestro ser-en-el mundo ya no es el mismo desde que lo esencial de una vida humana ha dejado de ser la búsqueda del acuerdo con sus valores simbólicos trascendentales, que cumplían el papel de garantes, para vincularse con la ca-

7. Ibíd., pág. XXV.

8. Testimonio de esta alteración: la actual decadencia de la gran antropología y la profusión de las etnologías y otras etnografías locales y relativistas.

pacidad de plegarse a los flujos siempre móviles de la circulación de la mercancía. En una palabra, ya no es el mismo sujeto el que se requiere aquí y allá. Comenzamos a descubrir así que el neoliberalismo, como todas las ideologías precedentes que se forjaron en el curso del siglo XX (el comunismo, el nazismo...), no desea otra cosa que fabricar un hombre nuevo.[9] Pero la gran fuerza que posee esta nueva ideología, en comparación con las precedentes, estriba en que no comenzó por apuntar al hombre mismo mediante programas de reeducación y coerción. Se contentó con introducir una nueva jerarquía del objeto, definido como simple mercancía, y dejó que el resto llegara solo: que los hombres se transformaran a medida que se adaptaban a la mercancía, promovida para ello como lo único real.[10] El nuevo adiestramiento del individuo se efectúa, pues, en nombre de una «realidad» a la que más vale adaptarse que oponerse:[11] ese adiestramiento siempre debe parecer suave, querido, deseado, como si se tratase de una serie de *entertainments* (ejemplos: la televisión, la publicidad...). Pronto veremos qué formidable violencia se oculta detrás de estas fachadas *soft*.

9. Algo que comienza a ser explorado. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Jean-Pierre Le Goff, *La Démocratie post-totalitaire*, París, La Découverte, 2002; de Jean-Claude Michéa, *Impasse. Adam Smith*, Castelnau, Climats, 2002; de François Flahaut, *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme*, París, Descartes & Cie, 2003.

10. La lectura de la obra de los psicoanalistas Charles Merman y Jean-Pierre Lebrun, *L'Homme sans gravité. Jouir a tout pris*, Denoël, París, 2002, muestra en este sentido que en la clínica pueden observarse cambios considerables. Según Merman y Lebrun, estaría formándose un «hombre liberal», lo cual trastornaría la antigua economía psíquica. Estaríamos, pues, pasando de una cultura basada en la represión y, por consiguiente, en la neurosis, a una cultura que promueve la perversión, última defensa contra la psicosis. Ahora bien, la diferencia entre la antigua economía psíquica y la nueva estribaría principalmente en la nueva jerarquía del objeto introducida por el ultraliberalismo.

Me enteré de la existencia de este libro cuando ya había completado el mío; es por ello que no menciono los posibles vínculos entre nuestras dos obras, pero destaco con satisfacción (completamente teórica) que mi tesis filosófica sobre la destrucción del antiguo sujeto y el advenimiento concomitante de un nuevo sujeto ahora puede encontrar fundamento en observaciones clínicas precisas.

11. En efecto, ¿para qué servía oponerse si «TINA», como machacaba Margaret Thatcher para decir que «There Is No Alternative» al mercado?

Y si, por ventura, alguna región del mundo persistiera en situarse en una posición masoquista, consistente en querer sustraerse a ese adiestramiento *soft*, ya sabemos –y, en cierto modo, la aplastante intervención militar de Estados Unidos en Iraq en la primavera de 2003 ha contribuido a probarlo– que esta ideología no se arredrará ante nada para conseguir que esas zonas recalcitrantes reciban, voluntariamente o a la fuerza, los «beneficios» del nuevo capitalismo.[12] Sobre todo si poseen recursos estratégicos. Para imponerse, la mano invisible del mercado no vacila en recurrir al puño de hierro de los estrategas.

4. Nótese que, cuando hablo de la «producción de un nuevo sujeto», entiendo «sujeto» en el sentido filosófico del término: no hablo del individuo en el sentido sociológico, empírico ni mundano de la palabra, hablo de la nueva forma filosófica de un sujeto hasta ahora inédito, que está en proceso de construcción. Luego retomaré esta cuestión. Asimismo, hablo del «sujeto» en el sentido filosófico cuando digo que se ha quebrado el «sujeto kantiano» y el «sujeto freudiano». Éstas son formas construidas por el entendimiento para fijarse durante un determinado tiempo como una disposición trascendental que está más allá de la multiplicidad de las sensaciones, los sentimientos y las experiencias posibles. Lo que digo, en suma, es que hoy se apunta contra las dos formas de sujeto que se construyeron a lo largo de la modernidad y definieron la modernidad misma.

En primer lugar, hago referencia a la que se construyó en los alrededores del 1800 con la aparición del sujeto crítico

12. Retomo aquí una indicación de Lacan dada durante la sesión del 10 de mayo de 1967, durante el seminario (inédito) «La lógica del fantasma». Lacan habla de la posición masoquista que consiste en colocarse en situación de ser rechazado por el Otro. Y, como ejemplo clínico, se le ocurre poner ... el caso de Vietnam para señalar que allí se atacó a las «personas, para convencerlas de que estaban equivocadas al no querer ser admitidas dentro de los beneficios del capitalismo y preferir, en cambio, quedar excluidas». Y luego, Lacan presenta esta proposición sumamente interesante: «no digo que la política sea el inconsciente sino que, sencillamente, el inconsciente es la política...».

kantiano. El empirismo de Hume y su escepticismo en contra de la racionalidad y la metafísica clásica, como sabemos, habían conmovido a Kant al punto de despertarlo bruscamente de su (famoso) «sueño dogmático» y obligarlo a fundar una nueva metafísica, crítica, establecida dentro de los límites de la simple razón, liberada del dogmatismo de la trascendencia, aunque sin por ello ceder un ápice al escepticismo empirista.[13] Así nacía la filosofía kantiana: apoyada en los progresos de la física desarrollada desde Galileo y Newton, se estableció sobre una síntesis magistral de la experiencia y el entendimiento. Hizo falta el giro kantiano para establecer que la intuición sin concepto es ciega aunque el concepto, sin intuición, está vacío.

Esta refundación fue el disparador inicial de la famosa revolución copernicana de Kant extendida a lo largo de sus tres Críticas (*Crítica de la razón pura*, 1781, *Crítica de la razón práctica*, 1788, y *Crítica de la facultad de juzgar*, 1790). Recorrido escandido por tres grandes preguntas: «¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?».

Al tratar la primera, Kant sostiene, contra el empirismo de la Ilustración, que lo que organiza el conocimiento no es la experiencia sino el poder de la razón. Ciertamente, todo conocimiento comienza con la experiencia, pero, en ningún caso, podría reducirse a ella. En efecto, mi conocimiento está condicionado por la percepción sensible de los objetos. Ahora bien, en la sensibilidad, Kant aísla dos formas a priori, el espacio y el tiempo, anteriores a toda experiencia, que según él forman parte de la estructura misma de nuestra mente. Luego, el entendimiento organiza la experiencia. Así es como intervengo sin cesar en el campo del conocimiento, estableciendo relaciones entre los objetos por medio de categorías que se refieren al principio racional de causalidad. De este modo, Kant enumera doce catego-

13. «Lo que primero interrumpió, hace ya muchos años, mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en filosofía especulativa una dirección por completo diferente fue la advertencia de David Hume». Véase Kant, E., *Prolégomènes à toute métaphysique future* [1783], París, Vrin, Introducción.

rías,[14] necesarias y universales, que permiten unificar el campo de la experiencia. Lo que puedo conocer (los *fenómenos*) se me ofrece, pues, en un marco doble, el de las formas puras de la sensibilidad (objeto de la Estética trascendental), y el de las categorías (objeto de la Analítica trascendental) y se opone a lo que no puedo conocer, las cosas en sí, tal como son en sí mismas, independientemente de cualquier punto de vista. Del mismo modo, los fenómenos dados por la intuición sensible se oponen a los seres puramente de pensamiento, los *noúmenos* (Dios, el alma, etcétera), que la metafísica clásica pretendía poder conocer. En realidad, esta ambición era una mera ilusión de la metafísica clásica que sólo la llevó a producir antinomias. Veamos un ejemplo conocido: «¿El universo es finito o infinito?». Como puedo demostrar tanto la tesis como la antítesis, las dos demostraciones se anulan mutuamente. La comprobación de esas antinomias insolubles fue, precisamente, lo que condujo a Kant a la revolución copernicana de la filosofía crítica, gracias a la cual juzgaba que había puesto «término al escándalo de una contradicción manifiesta de la razón consigo misma».[15]

14. La función del pensamiento en el juicio puede reducirse a cuatro categorías, cada una de los cuales contiene tres momentos, perfectamente representados en el siguiente cuadro:

1. *Cantidad de juicios*	2. *Calidad*	3. *Relación*	4. *Modalidad*
Universales	Afirmativos	Categóricos	Problemáticos
Particulares	Negativos	Hipotéticos	Asertivos
Singulares	Indefinidos	Disyuntivos	Apodícticos

Véase Kant, *Critique de la raison pure* [1781], II parte, «Lógica trascendental», I división, «Analítica trascendental», libro primero, sección § 9: «De la función lógica del entendimiento en los juicios». Véase pág. 130 de la traducción francesa de Jules Barni, Garnier para Flammarion.

15. Kant, *Philosophical correspondence. 1759-99*, Chicago, University Press of Chicago, 1967; véase la carta del 21 de septiembre de 1978 a Christian Garve, pág. 252.

La segunda pregunta, «¿Qué debo hacer?», se resuelve mediante un imperativo: la ilustración, *die Aufklärung*, «no exige ninguna otra cosa más que la libertad y hasta, a decir verdad, [no exige más] que la forma más inocente de todo aquello que puede llamarse libertad, la de hacer un uso público de la razón en todas las esferas».[16] Debo pues hacer uso de mi libertad de pensar. Tal es el imperativo moral del hombre que piensa, un imperativo que lo obliga al ejercicio crítico ya enunciado por Descartes, de pensar por uno mismo,[17] sin retroceder ante las consecuencias de este principio, en la medida misma en que «la crítica de la razón termina necesariamente por conducir a la ciencia».[18]

El «¿Qué me está permitido esperar?», por su parte, está asociado a la necesidad mucho más práctica que teórica de que realmente exista un principio de justicia en el mundo. Kant no lo postula, pues, como algo dado primariamente sino, por el contrario, como un efecto del trabajo crítico. Aquí estriba uno de los aspectos esenciales de la gran revolución kantiana: en él, la moral del trabajo crítico es lo que funda la metafísica.[19]

No es exagerado decir que todo el que, desde hace dos siglos, ha pensado radicalmente partió del sujeto crítico kantiano. Hegel y Marx debieron ser kantianos para construir sus filosofías de la historia; además, ¿no decía Hegel que Kant había «inaugurado la filosofía moderna»? Ni el mismo Nietzsche pudo llevar adelante su crítica radical de la moral sin someterse al poder crítico del espíritu predicado por ese hombre a quien Nietzsche llamaba, en tono más bien afectuoso, el «viejo chino de Könisberg».[20] Por cierto, Nietzsche critica radicalmente lo que llama

16. Kant, *La Philosophie de l'histoire* [1784], traducción de Piobetta, París, Aubier, 1974: véase «Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?», pág. 85.

17. Sobre esta ética del pensamiento, véase Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], traducción de Philonenko, París, Vrin, 1965, § 40.

18. Kant, *Critique de la raison pure*, ob. cit., pág. 45.

19. Si se pierde este trabajo crítico, luego «ya no sabemos lo que está bien». Véase, en este sentido, el análisis que realiza Jacob Rogozinski en *Le Don de la loi, Kant et l'énigme de l'éthique*, París, PUF, 1999.

20. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 10/18, París, véase § 210.

la doble función abusiva atribuida por Kant a la razón, instituida como juez y acusado,[21] pero esta crítica nietzscheana también procede de esa «inquebrantable ley moral» puesta de relieve por Kant que se confunde con el imperativo del ejercicio crítico y con una «Idea interior de la libertad»,[22] de la que nunca careció Nietzsche. En cuanto a Freud, también él tuvo que ser kantiano para construir el sujeto freudiano, es decir, debió someterse al poder ensamblador de la mente para edificar una teoría en relación con los fenómenos hasta entonces considerados como inconexos y accidentales (los sueños, los chistes, los actos fallidos...). Sabemos que Kant había querido que lo metafísico se entendiera como lo físico. Ahora bien, Freud retomó íntegramente por su cuenta esta posición respecto de lo psíquico; es el único sentido posible de lo que se llama el «fisicalismo» de Freud.[23] Pero Freud es kantiano no sólo por su postura formal respecto de la ciencia; también lo es por el contenido de esta ciencia. Según uno de los mejores epistemólogos del freudismo, Paul-Laurent Assoun, Freud trató fundamentalmente de exhibir «la "verdad psicológica" radical» de la subjetividad kantiana.[24] Y lo hizo formulando una «doble ecuación» calcada de Kant: «consciente = fenómeno» e «inconsciente = cosa en sí».[25] De modo que no es desmedido sostener que Freud comentó a Kant tomando «al pie de la letra su texto y sus metáforas».[26]

21. Nietzsche, *Aurora*, París, Livre de Poche, véase Prefacio, § 3.

22. Kant, *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* [1796], traducción de Guillermit, París, Vrin, 1982, pág. 106.

23. Entiendo por «fisicalismo de Freud» el hecho de que éste siempre expresó su voluntad de inscribir el psicoanálisis en las Ciencias Naturales (*Naturwissenschaften*) antes que en las Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*). Esa intención es el resultado combinado de su formación médica y fisicoquímica, del contexto científico de la época y de su posición positivista. Véase la tesis de Vannina Micheli-Rechtman, *Le statut de l'interprétation freudienne et sa critique dans l'épistémologie freudienne*, París, Université de Paris 8, 2002 (en prensa).

24. Assoun, P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, París, PUF, 1995; véase la III parte, sección IX : «Freud, lecteur de Kant».

25. Ibíd., véase II parte, capítulo III: «Kant et Freud».

26. Ibíd., pág. 348.

Pues bien, hoy se recusa vivamente ese sujeto crítico kantiano, como forma ideal, capaz, en cuanto tal, de presidir la formación de todo individuo moderno. ¿Qué valor tiene todavía ese sujeto crítico cuando todo se trata únicamente de vender y comprar mercancías? Para Kant, en efecto, no todo tiene su equivalente en moneda: «Todo tiene *o bien* un precio, *o bien* una dignidad. Lo que tiene un precio puede reemplazarse por su equivalente; en cambio, lo que no tiene precio y por lo tanto tampoco equivalente, es lo que posee una dignidad».[27] Podemos decirlo de manera aún más clara: la dignidad no puede reemplazarse, «no tiene precio ni equivalente», hace alusión solamente a la autonomía de la voluntad y se opone a todo lo que tiene un precio. Es por ello que el sujeto crítico no es conveniente para el intercambio comercial; en realidad es todo lo contrario de lo que se requiere en las ventas, el marketing y la promoción (gustosamente engañosos) de la mercancía. Quieren convencernos de que esta recusación del sujeto crítico no es más que un gran retorno del utilitarismo y la revancha tardía de Hume sobre Kant. Pero, ¿cómo no señalar aquí que se trata de un utilitarismo doblemente edulcorado? Por un lado, pregona la búsqueda de la felicidad individual mucho más que la búsqueda de la felicidad de la mayoría; por otro lado, reduce y circunscribe la felicidad individual a una única dimensión: la apropiación del objeto comercial.

En estos tiempos que calificaremos un poco a la ligera de neoliberales, el sujeto kantiano no queda bien parado. Pero eso no es todo: el otro sujeto de la modernidad, el sujeto freudiano, descubierto en los alrededores del 1900, no está mejor posicionado. En efecto, la neurosis, con sus fijaciones compulsivas y su tendencia a la repetición, no ofrece la mejor garantía de la flexibilidad necesaria para «conectarse» de múltiples maneras con los flujos comerciales. La figura del esquizofrénico, actualizada por Deleuze en la década de 1970, con las polaridades múltiples e invertibles de sus máquinas deseantes, es, en este sentido, mu-

27. Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], París, Garnier-Flammarion, pág. 116.

o más eficaz.[28] Al punto de que, en los comienzos de la ola oliberal, Deleuze creyó poder sobrepasar el capitalismo, sos-choso de no desterritorializar con la suficiente velocidad y de oceder a reterritorializaciones llamadas «paranoicas», capaces atascar los flujos de la máquina (como el capital o la identi-d...), echándole a los pies la figura del esquizofrénico que po-a desbaratar y enloquecer los flujos establecidos conectando do en todo. Lo que Deleuze no vio entonces fue que su pro-ama, lejos de permitir la superación del capitalismo, sólo se ticipaba al curso que seguiría aquél. Hoy parecería que el nue-capitalismo hubiera entendido la lección deleuziana. En efec-, es necesario que los flujos de mercancías circulen, y circula-n mucho mejor a medida que el viejo sujeto freudiano, con sus urosis y sus yerros en las identificaciones que no cesan de cris-lizarse en formas rígidas antiproductivas, sea reemplazado por ser abierto a todas las conexiones. Propongo, pues, la hipó-sis de que este nuevo estado del capitalismo es el mejor pro-ictor del sujeto esquizoide, el de la posmodernidad. En la ten-ncia a la desimbolización que vivimos en el presente, lo que nviene no es, por cierto, el sujeto crítico que promueve una liberación en nombre del imperativo moral de la libertad, co-o tampoco conviene el sujeto neurótico presa de una culpa mpulsiva. Lo que se requiere hoy es un sujeto precario, acrí-

28. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Œdipe, capitalisme et schizophrénie*, París, Mi-uit, 1972, y *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980. Re-rdemos que el «esquizofrénico» de Deleuze y Guattari poco tiene que ver n el que la psiquiatría clásica presenta con ese nombre. Y si toma algunos de s rasgos es para positivarlos plenamente. De este modo, el esquizofrénico leuziano podría definirse como una modalidad de subjetivación que escapa las grandes dicotomías que habitualmente fundan la identidad: no sería hom-e ni mujer, hijo ni padre, hombre ni animal, ni muerto ni vivo, sería más bien lugar de un devenir anónimo, indefinido, múltiple, es decir, que se presen-ría por sí solo como una multitud, un pueblo, una jauría atravesados por in-stiduras exteriores variadas y eventualmente heteróclitas. Deleuze y Guatari stinguen en *L'Anti-Œdipe*, págs. 449 y sigs., dos polos sociales de la investi-ura libidinal: el polo «paranoico», reaccionario y fascista, y el polo «esquizoi-» y revolucionario.

tico y «psicotizante», y con este último término me estoy refiriendo a un sujeto abierto a todas las fluctuaciones identitarias y, en consecuencia, dispuesto a seguir todas las ramificaciones comerciales. La vivacidad del sujeto deja progresivamente su lugar al vacío del sujeto, un vacío expuesto a todos los vientos.

Es verdad que no todos los individuos se han vuelto psicóticos. El hecho de que la forma dominante del sujeto sea hoy la del sujeto acrítico y psicotizante no significa que la humanidad posmoderna esté sufriendo una psicotización generalizada. No todo en el mundo se ha hecho posmoderno, aún quedan vastas zonas modernas e incluso quedan zonas premodernas. Por otra parte, en los lugares mismos donde la ofensiva posmoderna es más intensa, hay resistencia, al menos por el momento: el pensamiento crítico y la neurosis aún tienen resto y un futuro por delante. A grandes rasgos, en todos los lugares donde todavía existen instituciones vivas, es decir, allí donde no todo ha sido completamente desregulado o vaciado de toda sustancia, hay aún resistencia a esta forma dominante. Afirmar que en la aventura humana se está imponiendo una nueva forma de sujeto no equivale a decir que todos los individuos vayan a sucumbir a ella sin combatir. No digo que todos los individuos vayan a volverse locos, sólo digo que, asegurándose el advenimiento y el éxito de esta forma de sujeto ideal, los promotores del nuevo capitalismo contribuyen en alto grado a que eso ocurra. Sobre todo al sumergirlos en un «mundo sin límites»[29] que tiende a multiplicar los pasajes al acto y a instalar a esos individuos en un estado *borderline*.

En el capítulo 1, intentaré determinar los puntos clave del paso del sujeto moderno al sujeto posmoderno; en el capítulo 2, de mostrar cómo se fabrica ese sujeto; en el capítulo 3, de dilucidar cuáles son las principales denegaciones sobre las que se construye este sujeto posmoderno y, en el capítulo 4, de señalar qué acompaña la producción de ese nuevo sujeto: la destrucción de la cultura y la promoción de un nuevo nihilismo.

29. Véase Lebrun, Jean-Pierre, *Un monde sans limite*, Ramonville, Érès, 1997.

1. *De la modernidad a la posmodernidad: puntos de referencia*

Como se habrá comprendido, mi hipótesis es que en nuestras sociedades, ante nuestros ojos, se está cumpliendo una mutación histórica de la condición humana. Esta mutación no es una simple hipótesis teórica; por el contrario, me parece que podemos identificarla observando un cortejo de acontecimientos, no siempre bien definidos, que afectan a las poblaciones de los países desarrollados. Estos acontecimientos, de los que todos hemos oído hablar, son: dominio de la mercancía, dificultades de subjetivación y socialización, toxicomanía, multiplicación de los pasajes al acto, aparición de eso que, equivocadamente o no, se denomina «los nuevos síntomas»,[1] explosión de la delincuencia en fracciones no desdeñables de la población joven, nueva violencia y nuevas formas de sacrificios...

Frente a estos acontecimientos, muchos especialistas de las cuestiones psicosociales (educadores, psicólogos, sociólogos y hasta psicoanalistas...) se contentan con recordar que no hay en ello ningún problema nuevo. Si hoy los identificamos, sería esencialmente en función del mayor acceso a las informaciones de que disponemos y, si nos interesamos en tales fenómenos, será solamente por cómo funcionan los medios de comunicación masiva que necesitan su ración cotidiana de material candente.

1. Por ejemplo, la anorexia, la bulimia, la toxicomanía, la depresión, el ataque de pánico, etc., es decir, prácticas de ruptura, de rechazo del vínculo con el Otro, invocados a menudo en diagnósticos llamados de «prepsicosis».

De algún modo, estos especialistas parecen decirnos: «Circulen, circulen, no hay nada que ver en estos seudoacontecimientos». En el mejor de los casos, intentan deconstruir los discursos que ponen en escena estos acontecimientos. De modo que se deconstruye a porfía, pero olvidando, con excesiva frecuencia, que al terminar la deconstrucción, lo esencial queda aún sin resolver: producir a la vez una construcción y una inteligibilidad nuevas de los hechos mismos, puesto que éstos son obstinados, como decía Gaston Bachelard en *El aire y los sueños*.[2]

En suma, creo que, lejos de constituir accidentes, artefactos o epifenómenos más o menos construidos por los medios, estos elementos y acontecimientos deben entenderse como los signos de una crisis gravísima que afecta a la población de los países desarrollados y, en primer lugar, a su parte más expuesta, la juventud.

Sostendré la hipótesis de que todas estas dificultades están vinculadas fundamentalmente con la transformación de la condición subjetiva que se está operando en nuestras democracias. En otros términos, en la crisis actual de las sociedades, no podemos pasar por alto el hecho de que ser sujeto se presenta hoy en una modalidad sensiblemente diferente de la que correspondía a las generaciones precedentes. En resumen, no vacilaría en conjeturar que el sujeto que se presenta hoy ya no es globalmente el mismo que el que existía hace apenas una generación. También la condición subjetiva está sometida a la historicidad y probablemente hayamos cruzado, en este sentido, un cabo importante al cual las grandes instituciones (políticas, educativas, de salud física y mental, de justicia, etc.) son particularmente sensibles.

Fractura en la modernidad

No soy el primero, por cierto, en revelar los signos de esta transformación que está afectando las formas del ser-uno-mismo y del estar-juntos de la modernidad. La aparición de este nuevo sujeto corresponde en realidad a una fractura en la mo-

2. Bachelard, G., *L'Air et les Songes* [1943], París, Corti, 1983.

dernidad que varios filósofos, cada uno a su manera, han señalado. Desde hace algún tiempo, hemos ingresado en una época que con gusto llamamos «posmoderna». J.-F. Lyotard, uno de los primeros en destacar ese fenómeno, entendía que esa expresión evocaba una época caracterizada por el agotamiento y la desaparición de los grandes relatos de legitimación, particularmente los relatos religiosos y el relato político.[3] No quiero analizar aquí la legitimidad de esta expresión; también se propusieron otras: la sobremodernidad, lo hipercontemporáneo... Sólo querría señalar que, efectivamente, llegamos a una época que ha presenciado la disolución, la desaparición incluso, de las fuerzas sobre las cuales se apoyaba la «modernidad clásica». A ese primer rasgo del fin de las grandes ideologías dominantes y los grandes relatos soteriológicos se ha agregado, paralelamente y para completar el cuadro, la desaparición de las vanguardias y luego otros elementos significativos tales como: los progresos de la democracia y, con ella, el desarrollo del individualismo, la disminución del rol del Estado, la preeminencia progresiva de la mercancía por sobre cualquier otra consideración, el reinado del dinero, la transformación de la cultura en modas sucesivas, la masificación de los modos de vida que se da en simultáneo con la individuación y la exhibición de la apariencia, el aplanamiento de la historia en virtud de la inmediatez de los eventos y la instantaneidad de la información, el importante lugar que ocupan tecnologías muy poderosas y con frecuencia incontroladas, la prolongación de la expectativa de vida y la demanda insaciable de perpetua salud plena, la desinstitucionalización de la familia, las interrogaciones múltiples sobre la identidad sexual, las interrogaciones sobre la identidad humana (hoy se habla, por ejemplo, de una «personalidad animal»), la evitación del conflicto y el desinterés progresivo por lo político, la transformación del derecho en un procedimiento jurídico, la propagación pública del espacio privado (piénsese en la moda de las webcams), la privatización del dominio público, etc. Todos estos rasgos deben entenderse como síntomas significativos de esta mutación actual en la modernidad. Tienden a indicar que el advenimiento de la

3. Lyotard, J. F., *La Condition postmoderne*, París, Minuit, 1979.

posmodernidad no deja de vincularse con el advenimiento de lo que hoy se conoce con el nombre de neoliberalismo.

Mi esfuerzo apuntará, precisamente, a reflexionar acerca de esta mutación, en la medida en que corresponde a lo que podríamos llamar una afirmación del proceso de individuación iniciado hace ya tiempo en nuestras sociedades. Afirmación que, junto con sus aspectos positivos, e incluso con los nuevos goces autorizados por los progresos de la autonomización del individuo, no deja de engendrar sufrimientos inéditos. Si bien la autonomía del sujeto conlleva, en efecto, una ambición emancipadora, nada indica que esta autonomía sea una exigencia a la que todos los sujetos puedan responder de entrada. Toda la filosofía tendería a indicar que la autonomía es lo más difícil de construir del mundo y que sólo puede ser la obra de toda una vida. No sorprende que los jóvenes, que por naturaleza se encuentran en situación de dependencia, estén expuestos de frente a esta exigencia de manera muy problemática, lo cual crea un contexto nuevo y difícil para todo proyecto educativo. A menudo se habla de que los jóvenes «han perdido toda referencia», pero en estas condiciones lo sorprendente sería lo contrario. Es evidente que están perdidos, puesto que experimentan una condición subjetiva nueva, de la que nadie –y menos aún los responsables de la escuela– tiene las claves. Por lo tanto, de nada sirve invocar la pérdida de referencias si con ello se quiere sugerir que algunas lecciones de moral a la antigua podrían bastar para detener los daños. Lo que falla es, justamente, la moral, porque ésta sólo puede predicarse «en nombre de...» cuando, en el contexto de autonomización continua del individuo, ya no se sabe en nombre de quién o qué se puede hablar de moral. Y cuando uno ya no sabe en nombre de quién o qué hablar a los jóvenes, el adulto que debe hablarles todos los días se encuentra en una situación tan problemática como los jóvenes que lo escuchan. Este nuevo panorama, la ausencia de un enunciador colectivo creíble, crea dificultades inéditas en el acceso a la condición subjetiva y afecta a todos, particularmente a los jóvenes. ¿Qué efectos tiene en el sujeto la desaparición de esta instancia que interpela y se dirige a todo sujeto, a la cual éste debía responder y que la historia siempre conoció y promovió, sobre todo a través de la escuela? Al respecto, no hay nada más urgente que disponer de estudios de psicología contemporánea que procuren discernir la nueva disposición de un sujeto conminado a hacerse a sí mismo y a quien ya no se dirige, ni puede dirigirse legítimamente, ningún antecedente histórico o generacional.

Pero, ¿qué es puntualmente un sujeto autónomo? Esta noción, ¿tiene en sí misma algún sentido en la medida en que el «sujeto» es en latín el *subjectus* que designa el estado de quien está *sometido*, etimología que parece ignorarse cada vez más? El sujeto es, ante todo, el sojuzgado, el sometido. Pero, ¿sometido a qué?

PEQUEÑO COMPENDIO DE SUMISIÓN AL SER, A LO UNO, AL GRAN SUJETO...

Aquí entiendo por «compendio» una exposición sucinta que apunta a lo esencial. Comencemos por decir que la cuestión de la sumisión siempre interesó enormemente a la filosofía: el hombre es una sustancia cuya existencia no depende de sí mismo sino de otro ser. Las ontologías, múltiples, constituidas para dilucidar esta cuestión, propusieron muchos nombres posibles para ese ser: la Naturaleza, las Ideas, Dios, la Razón o... el Ser. Hasta podría decirse que toda la filosofía no es más que una sucesión de proposiciones sobre ese principio primero: el ser. Comenzando por la de los sofistas, antes que nada, paradójica, que afirmaba, para ahogar a la filosofía en su estado embrionario, que nada es, que el ser no es y que todo deviene.[4] Por supuesto, los sofistas pronto cayeron en la trampa que ellos mismos le habían tendido a la filosofía naciente. Así, su proposición fue rápi-

4. Véase el exquisito trabajo de Barbara Bassin, *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995. B. Bassin indica que, para los sofistas, «el ser [...] no es lo que la palabra revela, sino lo que crea el discurso» (pág. 13). Por ello acuña el término «logología» en oposición a la «ontología». Siempre hay que escuchar la enunciación debajo del enunciado y obligarse a restituirle la objetividad de la cosa a la eficacia del discurso.

damente ontologizada al adquirir la forma de una tesis sobre el devenir: el devenir es.[5] Sabemos también la proposición de los presocráticos que postulaban la Naturaleza, en su multiplicidad misma, como el ser primero y último. Luego, la de Platón, que postulaba una ontología de las entidades inteligibles (seres matemáticos y seres éticos). La de Aristóteles, que afirmaba una ontología de lo concreto (cosa, ser vivo, persona), que siempre fue gran inspiradora de los empiristas. La de las ontoteologías, que postula la existencia de un dios creador único. La de la ciencia, que postula una ontología de la proposición verdadera (lo que es verdadero, lo que se puede demostrar, existe). La de Kant, que postula la Razón «en sí» como un principio supranatural y un dato a priori. La de Hegel, que postula la historia como lugar de realización del espíritu absoluto. La de Husserl, que postula la conciencia como lo que no cesa de superarse a sí mismo alcanzando lo que no es ella misma. La de Heidegger, que hace del Ser un principio absoluto cuyo exclusivo guardián sería el hombre. La de Sartre, que postula el ser como la existencia misma. En suma, las de todas las filosofías distribuidas entre trascendentalismo, inmanentismo y empirismo.

Se trata, como podemos comprobar, de formas en alto grado especulativas y, sin embargo, me arriesgo a afirmar que todas esas proposiciones son eminentemente políticas.

Uno podría, en efecto, creerse –con la ontología– muy lejos del campo de lo político y, más aún, de la política, que siempre debe hacer frente a preocupaciones muy prácticas de organización de la vida cotidiana y supone el sentido de la acción real y el mantenimiento del contacto vital con el medio. Pero no es en modo alguno así, estamos muy cerca: cuando se debaten la forma y la organización de la comunidad, de la ciudad, del Estado, se trata nada menos que de dar acceso a los hombres a la verdad del ser y de sustraerlos así a la simple dominación de sus pasiones inmediatas. *La República* de Platón o *La Política* de Aristóteles son modelos del género que muestran que la ambición última de la filosofía es la política. Pero esto es igualmente cierto en el caso de cualquier ontología: ninguna se presenta sin una política que celebre, organice o prepare el reino del ser entre los hombres. En este sentido, toda ontología es política. Agamben llega incluso a decir que «la política se presenta como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, en la medida en que ocupa el umbral donde se produce la articulación entre lo vivo y el logos».[6]

De este modo, el ser nunca es puro: siempre posee una traducción, hasta podría decirse un doble político. Doble al que podría dársele el nombre de «tercero» o de «Uno».

Kojève, en *Esbozo de una fenomenología del derecho*, decía que «hay derecho cuando en los asuntos humanos interviene un *tercer* punto de vista»,[7] pero debemos hacer remontar la existencia del tercero aguas arriba del derecho, al momento mismo de la constitución del espacio político, cuando un grupo de sujetos hablantes construye y pone en escena a un tercero, entre otros posibles. Al respecto es probable que la disposición política de los hombres date de épocas muy remotas, del proceso de hominización misma.[8] En este sentido, las sociedades siempre fueron políticas por cuanto siempre se dieron un tercero al cual sacrificarse. Con todo, no siempre fueron conscientes de ese proceso. Para que éste llegara a la conciencia, hubo que esperar a que se produjera el «milagro griego» de los siglos V y IV antes de nuestra era. Mientas que anteriormente los hombres inventaban sin saberlo terceros de los cuales obtenían su ser, la filosofía griega cambió el orden: la deliberación referente a la organización de la *polis* intervino en la elección, la forma y la organización del

5. En mi opinión, esta es la corriente con la que debemos vincular la filosofía deleuziana del devenir. No comparto, pues, el enfoque de Alain Badiou cuando, en *Deleuze. La clameur de l'être*, París, (Hachette, 1997), pinta a un Deleuze platónico a su pesar que busca la univocidad del ser bajo la afirmación pragmática de las multiplicidades.

6. Agamben, G., *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, París, Seuil, 1995, pág. 16.

7. Kojève, A., *Esquisse d'une philosophie du droit*, París, Gallimard, 1981.

8. La teoría de la neotenia del hombre (según la cual este último se presenta como un ser notoriamente inacabado en el momento de su nacimiento) permite retomar bajo una nueva luz las cuestiones del tercero primitivo, el tótem, que Freud llegó a resolver mediante un «mito científico» en *Totem et Tabou, interprétation par la psychanlayse de la vie sociale des peuples primitifs* [1912], París, Payot, 1988. Sobre este punto, me permito remitir al lector a mis *Lettres sur la nature humaine*, París, Calmann-Lévy, 1999.

tercero. Además la ontología pura y la ontología política se ligaron íntimamente: Platón medita tanto sobre el ειδοζ[9] como sobre la República.

Por lo demás, el término «política» remite a ese sentido: la *polis*, la *ciudad* griega, es el tercero que la sociedad griega se dio durante los siglos V y IV antes de la era cristiana; y *politikós* es la ciencia que tiene por objeto esa ciudad. El término se conservó, independientemente de cuál fuera el tercero que las sociedades se adjudicaran, pero evidentemente vale para todas las ocasiones.

Por filosofía política entiendo, pues, el pensamiento que procura, por un lado, identificar los diferentes terceros que la humanidad se ha dado y, por el otro, analizar las modalidades de construcción y reconstrucción de esos terceros elaborados por los individuos en el curso de la historia. En resumidas cuentas, los sujetos hablantes, simbolizables como *yo* y *tú*, nunca dejaron de construir terceros, eminentes «él», dioses ante quienes podían autorizarse a ser. Así, Aristóteles había determinado acertadamente, al comienzo de la *Política*, que nuestro estado de «animal político» estaba vinculado con nuestro estado de «animal que habla».

Podría decirse pues que, porque hablan, los sujetos no cesan de construir entidades que eligen como principio unificador, como Uno, como *gran Sujeto*, vale decir, sujeto aparte, alrededor del cual se ordena el resto de los sujetos. Esta noción de construcción discursiva es importante. Probablemente la aspiración misma de lo político sea presentar grandes Sujetos que parezcan entidades completamente naturales y el sentido mismo del poderío político sea obrar para producir esta naturalización. Pero ésta es engañosa en todos los casos puesto que tales instancias han sido elaboradas enteramente por sujetos pequeños en su necesidad de construir el gran Sujeto quien, a cambio, los hace existir. El tercero, centro de los sistemas simbólico-políticos, tiene pues, en todos los casos, estructura de ficción, de ficción sostenida por el conjunto de los hablantes. Es por ello que nunca se puede separar la política de cierto número de mitos, relatos y creaciones artísticas destinadas a sostener esta ficción. Los diversos relatos prescriben, en efecto, el aspecto que conviene darle al gran Sujeto para que dos interlocutores puedan librarse, más o menos pacíficamente, a su inagotable vocación, hablar, que modela todas sus demás actividades. En el campo de la ontología política, ese doble político del Ser se denomina *Uno*. Así es como el politólogo Gérard Mairet, en *El Principio de soberanía*, describe, en la parte «Fundamentos» (sobre el poder político moderno), que «concierne a la política lo que es *común* a los seres humanos que viven juntos en un tiempo y en un lugar determinados».[10] La política remite pues al *ser común* de los hombres. Los conjuntos humanos no existen sin un principio de unidad: la comunidad, la *polis*, el Estado... Por ello Mairet indica que no hay política sin «una ontología de lo *uno*». La *polis* griega está ciertamente atravesada por múltiples fuerzas, pero se presenta como unidad. En la ciudad cristiana, el Estado es un microcosmos concebible según un macrocosmos organizado y causado por un dios único. En el Estado moderno, Dios ya no funda el orden político. «El orden del Estado y el Estado como orden» proceden de una causa que ya no es divina, sino humana (dada a conocer por Maquiavelo en 1513 en *El príncipe* y presentada luego por Bodin en 1576 en los *Seis libros de la República*), lo cual no modifica, sin embargo, la estructura ontológica siempre supeditada a lo *uno*.

Por supuesto, lo Uno no existe ni nunca existió; es una construcción puramente ficticia. En el lugar de lo Uno, lo que encontramos en los hechos es la discordia, llámesela o bien *estasis* (disputa, diferendo), como lo indica Nicole Loreax al referirse a la polis griega, donde lo Uno, lo común, sólo aparece como contrapartida de la división y la sedición permanentes, o bien «desacuerdo», como lo hace Jacques Rancière,[11] donde la política remite siempre a una «cuenta falsa, una doble cuenta o un error de cuenta» en las partes del todo. Pero unificar lo heterogéneo es función de la ficción.

9. El *eidos* generalmente se traduce como «forma» o «idea» y reenvía a la «teoría de las ideas» de Platón.

10. Mairet, G., *Le Principe de souveraineté*, París, Gallimard, 1997, págs. 185 y sigs.

11. Véase Loraux, N., *La Cité divisée*, París, Payot, 1997, y Rancière, J., *La Mésentente*, París, Galilée, 1995.

El Otro

En suma, el ser, sea quien fuere, nunca dejó de encarnarse en la historia humana y ese aspecto, esa «ontología en su sentido político», es lo que verdaderamente me interesa examinar aquí. El lector avisado probablemente haya sentido que la cuestión del Otro, tal como fue formulada por Lacan, no dista mucho de referirse a lo que yo evoco aquí del ser o de lo Uno. Sabemos además en qué medida Lacan se apoyó, en la década de 1950, en la ontología heideggeriana, muy radical, para elaborar su teoría de lo simbólico, donde el Otro figura como lugar tercero de la palabra. Lugar tercero tanto como lugar del tercero, es decir, de aquello que Lacan, invocando abiertamente la religión, denominó el Nombre-del-Padre. Expresión en la cual el Nombre-del-Padre es, salvo accidente, lo que representa el lugar del Otro, pues es, como dice Lacan, «el significante del Otro en cuanto lugar de la ley».[12] De modo que bien podríamos retener aquí el término lacaniano de Otro, correlacionado con la expresión también lacaniana de Nombre-del-Padre. Con esto apunto a relacionar tres registros que habitualmente se presentan separados: el registro puramente especulativo asociado al Ser, el registro puramente político asociado a lo Uno y el registro simbólico asociado al Otro, con el propósito de hacer aparecer una verdadera continuidad, con frecuencia deficientemente percibida, entre los aspectos ontológicos, políticos, simbólicos y clínicos de la problemática del sujeto.

Lo que propongo aquí no me parece que contradiga (sino todo lo contrario) la teoría lacaniana del gran Otro. Pero, puesto que soy de los que piensan que los libros también sirven para dialogar con los muertos, lo diré de esta manera: tengo que hacerle varias observaciones serias a Jacques Lacan sobre su teoría del gran Otro. Creo, en efecto, que, para poder abordar la cuestión que me interesa aquí, la de la mutación posmoderna de las modalidades de subjetivación, la teoría del gran Otro lacaniano debe desarrollarse en puntos muy precisos.

12. Lacan, J., *Écrits*, París, Seuil, 1966, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», pág. 583.

El carácter incompleto del Otro

La primera observación retoma y desarrolla un punto de la elaboración lacaniana relativa a la incompletud del Otro. La propiedad indispensable que permite que el Otro se constituya como tal es, paradójicamente, su carácter incompleto. En efecto, siempre hay un punto en el cual no es posible dar cuenta de su condición de entidad completa en sí misma. El Otro, que se presenta con el distintivo de lo completo, se encuentra, en suma, en falta: me remito aquí, a manera de ejemplo, a lo que indica Kafka en un texto de lógica inquebrantable situado al final de *El proceso*, titulado «Ante la ley», donde uno entonces comprende que la ley se constituye por el hecho de que alguien pregunta: «¿Qué es la ley?». Vale decir que lo que constituye la ley no es una respuesta que la defina sino la pregunta que inquiere acerca de ella. Es, efectivamente, la falta (parcial) del Otro lo que me permite, a mí, sujeto pequeño, presentar mi demanda y también pedir una explicación: ¿por qué? ¿con qué derecho? Si el Otro fuera pleno, todo se deslizaría y yo no podría preguntar nada. Por lo tanto, sólo soy sujeto del Otro si puedo pedirle una rendición de cuentas. En resumen, soy sujeto del Otro en la medida en que pueda oponerle alguna resistencia. En este sentido, *el sujeto es tanto la sujeción como lo que resiste a la sujeción*. Dicho de otro modo, *el sujeto es el sujeto del Otro y el que se resiste al Otro*.

Si el sujeto es, en última instancia, el que resiste, se hace evidente de inmediato que hay un error que dicho sujeto no debe cometer en su ambición de autonomía: nadie puede librarse de la sumisión al Otro sin haberse sometido primero a ella. En efecto, ¿cómo podría resistirme al Otro sin antes haberme dejado alienar por él? Si uno infringe esta ley, si, en suma, uno sale de ella sin antes haber entrado, posiblemente se encuentre libre, pero lo hará en ninguna parte, en un espacio caótico sin referencias, un espacio fuera de todo tiempo y de todo lugar. Luego veremos que, tal vez, lo que estamos cometiendo hoy sea un error de ese tipo.

Del Otro, de ese Otro comprendido dentro de los límites de la simple razón, podemos decir, brevemente, que permite la fun-

ción simbólica en la medida en que da un punto de apoyo al sujeto para que sus discursos tengan una base de sustentación, aunque sea ficticia.

ALGUNAS CUESTIONES RELATIVAS A LA ESTRUCTURALIZACIÓN DEL OTRO

La segunda observación se refiere al estructuralismo presente en la teoría lacaniana del Otro. Lacan, por razones contingentes pero que tuvieron grandes consecuencias teóricas y que ya analizaré, se vio inducido a estructuralizar al gran Otro y por ende a convertirlo en un gran Otro tal como lo transfiguró la eternidad, idéntico a sí mismo, siempre y en todas partes.

Recuerdo que en 1963 Lacan debía dar un seminario sobre «Los nombres del padre». Ese plural «los nombres» es importante porque indica cierto enfoque fenomenológico del Otro, lo cual no sorprende cuando uno conoce los vínculos que mantenía Lacan con Merleau-Ponty. Esta búsqueda del principio a través de lo múltiple estaba muy difundida en el espíritu de la época. Volvemos a encontrarla, por ejemplo, en los trabajos de fenomenología social y política de otro autor cercano a Merleau-Ponty, Claude Lefort. En sus primeros trabajos, Lefort procuraba identificar el cambio histórico a partir del cual especificaba cada sociedad, mientras que, en la misma época, Lacan buscaba, a través de la exploración de la pluralidad de los nombres del padre, las formas posibles de la significación social inconsciente. Y, en realidad, en la primera y única sesión de ese seminario, la del 20 de noviembre de 1963, Lacan habla del Otro, en –cito– «sus diversas encarnaciones», y evoca en la misma línea de pensamiento el mito del padre jefe de la horda en Freud, el Tótem en Lévy-Strauss, donde «míticamente el padre no puede ser sino un animal», la cuestión del padre en San Agustín, el nombre del *Elohim* en la zarza en llamas de los judíos, *El Shaddai*, la alfarería fenicia del Alto Egipto, donde «se sitúa el nombre, etc.».

Ahora bien, ese seminario sobre los «nombres del padre»

quedó interrumpido desde la primera sesión.[13] Nunca tuvimos los «Nombres del padre» tales como habrían podido declinarse eventualmente aquí o allá, pero más adelante tuvimos, luego de reactivaciones sucesivas, un concepto, el «Nombre-del Padre», colado en el bronce estructuralista. Es decir, un concepto unificado, estructuralizado de una vez por todas y fijado con guiones para sostener aún mejor el atelaje, cuya pluralidad ya no pudo darse por descontada sino bajo la forma de tres-en-uno (imaginario, real, simbólico),[14] pero que ya no era declinable histórica ni geográficamente ni de ninguna otra forma. De los «nombres del padre» ya no quedará sino una apelación fantasma que reaparecerá con el nombre de «non-dupes errent»[15] (el seminario de 1973-74), lo cual produjo efectos heurísticos novedosos, pero desplazó a otra parte el problema original sin resolverlo.[16]

No me opongo en modo alguno a esta estructuralización; probablemente sea una gran ventaja poder pensar con una categoría fija, pero con la condición expresa de que no aplaste la variación, la diacronía y la especificidad de cada figura del gran Otro, es decir, al fin de cuentas, las diferencias de las escenas históricas donde se despliega la vida del sujeto. Siempre se puede tratar de repetir el adagio freudiano según el cual, de todas maneras, el inconsciente ignora el tiempo. Es cierto, pero ésa no

13. Esta interrupción siguió a la «excomunión» de Lacan decretada por la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Lacan había sido borrado de la lista de los docentes reconocidos por el IPA el 13 de octubre de 1963, con el pretexto de que practicaba «sesiones cortas». Véase sobre este período Roudinesco, E. *Jacques Lacan*, París, Fayard, 1993, págs. 393-402 e *Histoire de la psychanalyse en France 2*, París, Seuil, 1986, págs. 360-377.

14. Porge, E., *Les Noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*, coleccción Point Hors ligne, Ramonville, Erès, 1997.

15. «Los no incautos yerran», un juego de palabras que suena muy semejante a *nom du père*, nombre del padre. [N. de T.]

16. Es significativo que, diez años después de abandonar el seminario *Los nombres del padre*, Lacan, en *Les non-dupes errent*, parezca desafiar a su auditorio y a sus futuros lectores a encontrar lo que puede hallarse oculto en su enseñanza: «Lo que proyectaba enunciar de los nombres del padre [...] podría haberles servido [a las sociedades psicoanalíticas]. No es algo que me importara precisamente. De todas maneras, sé que no lo encontrarán por sí solos...», véase Lacan, J., *Les non-dupes errent*, sesión del 13 de noviembre de 1973.

sería de ningún modo una razón suficiente para pensar que... ¡el tiempo ignora el inconsciente! En otros términos, es perfectamente posible sostener al mismo tiempo que el inconsciente ignora el tiempo y que la condición subjetiva está supeditada a la variación histórica.

Cuando uno trata de comprender por qué Lacan tuvo que renunciar a su bello plural original, sólo encuentra una explicación. Habiendo sido excomulgado del IPA y obligado a interrumpir su seminario, probablemente se haya visto «obligado» a ofrecer garantías a las pocas instituciones universitarias abiertas a los nuevos pensamientos: la Escuela Práctica de Altos Estudios y la Escuela Normal Superior de la calle Ulm, que le permitieron continuar su enseñanza dentro de un marco y con un auditorio que estuvieran a su altura. Sabemos quién fue el artesano de esa transferencia, fue Althusser, también él desterrado de su institución, el Partido Comunista francés. Élisabeth Roudinesco explica que los dos expulsados deambularon por las calles de París en una fría noche de diciembre de 1963. Imagino que Lacan, demandante, debió convenir una suerte de pacto con Althusser: conquistar a la juventud intelectual francesa, único medio de postergar las exclusiones y excomuniones que por entonces se estaban efectuando en sus respectivas iglesias.[17] Y ese proyecto sólo podía pasar por una inmersión masiva en la corriente más radical del pensamiento vivo de aquel momento, el estructuralismo. Con esto no estoy poniendo en tela de juicio el compromiso estructuralista de Lacan. Sencillamente quiero destacar el partido extremadamente astuto que siempre supo sacar Lacan de las diversas circunstancias y ocasiones con el propósito de impulsar sus teorías. Todo lo que encontró en su camino le fue útil para seguir avanzando. Por cierto, en un momento el estructuralismo le servía perfectamente para sus propósitos y Lacan supo sacar el mejor partido. Pero no vaciló en cambiar de

17. «Habrá que decirles algo», leemos, por otra parte, en la carta que Lacan le envió a Althusser antes de ese encuentro. El pronombre «les» se refería a «todos aquellos que gravitan en la región de usted y de quienes me dicen que sentían estima por lo que yo hacía». Véase la carta del 21 de diciembre de 1963, aparecida en el *Magazine Littéraire*, noviembre de 1992, n° 304, pág. 49.

montura teórica cuando ésta comenzaba a quedarse sin aliento, cosa que no dejó de hacer en el caso del estructuralismo. Efectivamente, sólo hizo falta que transcurriera un lustro para que Lacan denunciara «la cubeta llamada estructuralista» de la que todo el mundo había venido a sacar provecho, después de haber hablado de «la cloaca de la cultura» de la cual no se puede escapar, «ni siquiera afiliándose al Partido»:[18] la alusión a Althusser y a su pertenencia nunca desmentida al Partido Comunista parece bastante clara.

Por lo tanto, no puedo dejar de ver en ese seminario interrumpido una especie de capítulo sofocado, censurado, que le quedó atascado en la garganta a Lacan. Pues lo extraño del caso es que Lacan, excluido del IPA y obligado a suspender su seminario, haya decidido no retomarlo cuando, antes de que se cumplieran los dos meses, en enero de 1964, recobró su posición en la ENS y tuvo todas las posibilidades de continuarlo.

Creo que ahora pagamos, con gran demora, ciertas consecuencias de la excomunión de Lacan, quien, al entrar en la Escuela Normal Superior, debió refundir su enseñanza para presentarla de un modo que pudiera entenderse, en el momento mismo en que se afirmaba un potente estructuralismo. Ahora bien, lo propio del estructuralismo es ignorar deliberadamente la historia. Esto no equivale a decir que esta estructuralización haya sido equivocada. Muy por el contrario: hay que conservar todo del Otro, de su estructura, de su falta. Pero también sería necesario aprender a declinarlo en sus diferentes figuras. Saussure, el precursor del estructuralismo, ¿no nos enseñó acaso que la sincronía no era de ningún modo contradictoria respecto de los estudios de lingüística diacrónica (que él llamaba histórica o dinámica)? Y, en realidad, si uno posee una teoría estructural del Otro, carece de su historia y esto llega a ser trágico, pues nos encontramos ahora en una etapa en la cual esta cuestión del Otro, de la falla del Otro, se ensalza de un modo inédito que nos obliga a repensar las modalidades de la subjetivación.

Lo que entendemos en el «Nombre-del-padre» estructuralizado es que el Padre desde siempre ha fracasado y que esto pro-

18. Lacan, *Scilicet*, n° 1, París, Seuil, 1968, «À qui s'adresse *Scilicet?*», pág. 3.

voca ciertos efectos en el sujeto, pero no se comprende su permanente relevo en la historia, ni sus formas nuevas e inéditas de tropezar. Ahora bien, esto es precisamente lo que necesitamos hoy para reflexionar sobre el agotamiento actual de las figuras del Otro, específico de la posmodernidad, y las consecuencias que puede tener en las estructuras psíquicas.

El Otro como ficción

La tercera observación se refiere a la naturaleza del Otro: el Otro, aquel que ocupa el centro de los sistemas simbólicos, es *imaginario*. Quiero decir que la función simbólica sólo se asegura mediante figuras que tienen estructura de ficción. Para postular a Otro que se haga cargo, en nuestro lugar, de la cuestión del origen (faltante, como tal) basta con una ficción compartida. Para decirlo brevemente, más vale creer en el Otro y construirlo, de lo contrario esta cuestión retorna como verdadero tormento. Este es el sentido de lo que Freud había llamado el *Kulturarbeit:*[19] cada cultura trabaja a su manera en la formación de los sujetos, marcándoles una impronta específica que les permite afrontar la cuestión nunca resuelta del origen. Por ello al Otro se lo pinta, se lo canta, se le atribuye una cara, una voz, se lo pone en escena, se le da una representación e incluso una suprarrepresentación, dándole la forma de lo irrepresentable. La gente se mata por el Otro. Se hace administrador del Otro. Su intérprete. Su profeta. El que ocupa su lugar. Su lugarteniente. Su escriba. Su objeto. Él quiere. Él decreta. Pero detrás de todas las mascaradas sociales, el único interés del Otro es que, así transfigurado, soporta en nuestro lugar lo que nosotros no podemos soportar. Ésa es la razón por la cual ocupa tanto lugar y exige tanto de sus sujetos. Ocupa el lugar del *tercero* que nos funda.

En el centro de los discursos del sujeto se encuentra, pues, situada una figura, es decir, un ser o varios seres discursivos en los cuales ese sujeto cree, como si fueran reales: dioses, diablos, de-

19. Freud, S., *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, París, Gallimard, 1989, véase el final de la 31ª conferencia.

monios, seres que, ante el caos, le aseguran una permanencia, un origen, un fin, un orden. Sin ese Otro, sin ese garante metasocial, el ser mismo sufre, en cierto modo ya no sabe a qué santo encomendarse, y también el estar-juntos peligra, puesto que lo único que permite a un grupo de individuos diferentes pertenecer a la misma comunidad es una referencia común a un mismo Otro. El Otro es la instancia en virtud de la cual se establece para el sujeto una anterioridad fundadora a partir de la cual se hace posible la existencia de un orden temporal; además es un «allá», una exterioridad gracias a la cual puede fundarse un «aquí», una interioridad. En suma, para que yo esté aquí, hace falta que allá esté el Otro. Sin ese rodeo referido al Otro, no me encuentro, no tengo acceso a la función simbólica, no consigo construir una espacialidad ni una temporalidad posibles. El psicoanálisis lacaniano contribuyó en gran medida a dilucidar esta cuestión clave del acceso a la simbolización. Pero, en cambio, permaneció casi en silencio en lo referente a la cuestión de la variación del Otro, como si, en su deseo, aguijoneado por el estructuralismo por entonces dominante, de comprender al sujeto, hubiera hecho de él una hipóstasis, una forma válida de una vez por todas. Ahora bien, el Otro no ha dejado de cambiar a lo largo de la historia. O más precisamente: la historia es la historia del Otro, o más exactamente de las figuras del Otro, por lo tanto habrá que construir una sólida psicología histórica sin la cual tendremos serias dificultades para comprender lo que nos pasa hoy. Sobre este tema en particular hay un gran laboratorio de pensamiento cuyos trabajos habría que retomar; me refiero al iniciado en Francia por Ignace Meyerson, continuado luego por Jean-Pierre Vernant, en lo referente al período antiguo, y que Marcel Gauchet se empeña en reconstruir con renovados esfuerzos, en relación con el período moderno.

Las figuras del Otro

Llegados a este punto, se nos impone una pregunta: ¿qué Otros o qué figuras del Otro ha construido el hombre a fin de someterse a ellas para presentarse como sujeto de esos otros?

Si el «sujeto» es el *subjectus*, lo que se *somete*, entonces podría decirse que la historia se presenta como una sucesión de subordinaciones a grandes figuras situadas en el centro de configuraciones simbólicas que podemos enumerar fácilmente: el sujeto estuvo sometido a las fuerzas de la *Physis*, en el mundo griego, al Cosmos o a los Espíritus, en otros mundos, a Dios en los monoteísmos, al Rey en las monarquías, al Pueblo en la República, a la Raza en el nazismo y algunas otras ideologías raciales, a la Nación en los nacionalismos, al proletariado en el comunismo, etc., o sea, diferentes ficciones que fue necesario edificar cada vez con un importante refuerzo de construcciones, de realizaciones, hasta de puestas en escena sumamente exigentes.

No estoy afirmando de ninguna manera que todos estos conjuntos sean equivalentes. Todo lo contrario: según la figura del Otro elegida para ocupar el centro de los sistemas político-simbólicos, cambia toda la vida económica, política, intelectual, artística y técnica. Todas las obligaciones, las relaciones sociales y la forma de estar juntos cambian, pero lo que continúa siendo constante es la relación común con la sumisión.

Lo importante, en este sentido, es que, en todas partes, hubo que armar minuciosamente textos, dogmas, gramáticas y todo un campo de saberes para someter al sujeto, vale decir, para producirlo como tal, para regir sus maneras –eminentemente diferentes aquí y allá– de trabajar, hablar, creer, pensar, habitar, comer, cantar, contar, amar, morir, etc.[20] Parece así que lo que llamamos «educación» nunca es otra cosa que lo fue institucionalmente establecido con respecto al tipo de sumisión que había que inculcar para producir sujetos.

El sujeto, en su condición de ser hablante, es en suma el sujeto del Otro. El sujeto sólo es sujeto por estar sujeto a un gran Sujeto; basta pues con reemplazar gran Sujeto u Otro por todas las figuras que ocuparon sucesivamente ese lugar: *Physis*, Dios, Rey, Pueblo, etc.

20. Acá debemos evocar los trabajos de Claude Lefort que abordan a la vez lo que particulariza a las sociedades y lo que permite transformar una significación social en otra. Véase Lefort, C., *Les Formes de l'histoire, essai d'anthropologie politique*, París, Gallimard, 1978.

Si, hipotéticamente, consideramos adecuada esta manera de declinar la identidad del Otro, de postular las premisas de una historia del Otro, de inmediato se hace evidente que la distancia que me separa de ese que me funda como sujeto no deja de acortarse en cada una de esas transformaciones. Entre la *Physis* y el pueblo, podemos escandir ciertas etapas claves de reaparición del Otro en el universo humano. Allá, en el politeísmo, existía la distancia infranqueable de los múltiples dioses de la *Physis* (los seres humanos no pueden tener acceso al mundo de los inmortales, en tanto que éstos, por su parte, identificados como «dioses del instante» por el gran helenista alemán Walter Friedrich Otto,[21] siempre pueden manifestarse instantáneamente en el mundo, hasta «montarse» sobre quien quieran, según la invocación del trance). Luego, fue la distancia infinita de la trascendencia en el monoteísmo. En la monarquía (de derecho divino), aún encontramos el trono situado a una distancia media entre el Cielo y la Tierra. En la República se llega por fin a la distancia intramundana entre el individuo y la colectividad... En todos estos casos, la distancia que mantiene el sujeto con el Otro, con el gran Sujeto, se reduce; evidentemente no como un proceso continuo, sino con avances y retrocesos y hasta con desviaciones aberrantes (como en el caso de la Raza), pero persiste. Como veremos pronto, precisamente esta distancia ha de reducirse a nada con el paso a la posmodernidad. Pero antes de llegar a eso, debo abordar una cuestión decisiva: la de las formas que reviste el inconsciente en función de esta distancia con el Otro.

¿Existen edades del inconsciente?

En efecto surge aquí un gran interrogante, de esos que se abordan poco, pero que no por ello dejan de constituir un meollo decisivo para el pensamiento contemporáneo. Acabo de preguntarme acerca de las variaciones posibles del Otro en la historia. Pues bien, desde el momento en que postulamos esta hipótesis, es legítimo preguntarnos si esta variación no implica *ipso*

21. Otto, W. F., *Les dieux de la Grèce* [1943], París, Payot, 1980.

facto la variación de las manifestaciones del inconsciente en la sencilla medida en que el inconsciente es la relación con el Otro. Si el Otro se presenta, efectivamente, con apariencias diferentes, habría pues formas diferentes del inconsciente. Supongamos que sé qué es el inconsciente hoy, luego estoy autorizado a preguntarme qué era antes de la modernidad, en lo que se ha convenido en llamar las sociedades tradicionales.

Marcel Gauchet enunció en este sentido una proposición fuerte: «el mundo de la personalidad tradicional es un mundo sin inconsciente por cuanto se trata de un mundo en el que lo simbólico reina de manera explícitamente organizadora».[22] En realidad, esas sociedades están constituidas por la hegemonía exclusiva de un gran Sujeto que determina por sí solo todas las maneras de vivir (hablar, contar, trabajar, comer, amar, morir) y estar vigente en esta sociedad. La gran característica de estos mundos tradicionales es, en efecto, que la sumisión al Otro está generalizada. Pero, ¿se trata por ello de sociedades sin inconsciente?

Para responder a esta pregunta, me parece necesario distinguir dos tipos de sociedades tradicionales, muy diferentes, aquellas donde existe un Otro monolítico, tales como las sociedades monoteístas, y aquellas en las que existe un Otro múltiple, como es el caso de las politeístas. Del primer caso sólo diré que se trata de sociedades en las que todos los actos de los individuos, hasta los más sencillos, están controlados sin cesar, con el propósito de verificar que se ajusten al dogma. El segundo caso introduce un matiz importante: el individuo de las sociedades arcaicas está igualmente dominado por un juego de fuerzas superiores que lo supera por completo, pero la dependencia respecto de esta potencia se ve transformada en virtud de su multiplicidad. El individuo de las sociedades politeístas presenta así la particularidad de revelarse, a través de sus relatos, como un ser constantemente en conflicto con un Otro múltiple, casi completamente inasible. En el extremo, como lo muestran los grandes relatos griegos de *La Ilíada* y *La Odisea*, el sujeto necesita nada menos que recurrir incesantemente a adivinos y pitonisas que interpreten a través de oráculos los signos divinos a fin de poder orientarse en un mundo regido por fuerzas múltiples y, eventualmente, contradictorias.

22. Gauchet, M., *La Démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, 2002, véase «Essai de psychologie contemporaine I», pág. 251.

Estas fuerzas, que, como dice Vernant, pueden aparecer «agrupadas, asociadas, opuestas, distinguidas»,[23] intervienen directamente en los asuntos humanos, ya sea mediante manifestaciones exteriores (desencadenamiento de elementos naturales, tempestades, vientos, terremotos, apariciones de animales, enfermedades, etc.), ya sea mediante manifestaciones interiores (ideas que se presentan en el espíritu, sueños premonitorios, ímpetus amorosos, ardores guerreros, pánico, vergüenza, etc.). Lo *trágico* procede precisamente de esta concepción religiosa de un mundo desgarrado por fuerzas en conflicto: «el destino –como dice Vernant a propósito del hombre griego– es ambiguo y opaco». Ningún plan recorta al otro de suerte que el sujeto siempre está desgarrado y abrumado por fuerzas contradictorias, hasta tal punto que ya no puede ni obrar, ni dejar de obrar. En ningún caso puede escapar al destino leído e interpretado sin cesar, pero siempre cifrado y encriptado, que lo espera. Como Edipo que huye de Corintio después de que el oráculo de Delfos le revelara que matará a su padre y desposará a su madre y, precisamente tratando de sustraerse a su funesta suerte, encontrará su destino.

Me parece que podemos caracterizar el rasgo principal de estas sociedades tradicionales respecto del inconsciente del siguiente modo: si este mundo parece carecer de inconsciente, como propone Marcel Gauchet, ello se debe a que lo inconsciente no está constituido por represiones que el sujeto ha internalizado, sino que, al contrario, está completamente expuesto por los oráculos y los relatos de pitonisas, rapsodas, aedos y poetas inspirados que atestiguan los planes del Otro. Planteada esta diferencia capital, lo que se presenta formalmente como dos estados, son dos rasgos característicos de las formaciones del inconsciente: por un lado, a semejanza del inconsciente freudiano, en estos relatos míticos, no existe la oposición verdadero-falso;[24] por otro

23. Vernant, J.-P., «La société des dieux». *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974.

24. En una observación capital, Vernant hace notar así que «el mito pone

lado, estos relatos también ponen de relieve incesantemente escenas de sacrificio, de traspaso de fronteras entre las divinidades, la humanidad y la animalidad, traspasos de los confines que separan a los vivos de los muertos, saltos incestuosos entre las generaciones, etc. En estas sociedades tradicionales, el gran libro de lo prohibido, generalmente profundamente reprimido, como en el caso del inconsciente moderno, parece pues extrañamente abierto e inmediatamente accesible a la lectura. Como si, de algún modo, esa relación directa y exclusiva con un Otro múltiple y contradictorio manifestara –en lugar de disimularla– la existencia del inconsciente.

Así es como, según lo decía ya Nietzsche, los griegos exponían todo a la vista. Para ellos, no había diferencia entre superficie y profundidad: «¡Oh, esos griegos! Sabían cómo vivir; lo cual exige una actitud valiente para detenerse en la superficie, en el pliegue, en la epidermis; la adoración de la apariencia, la creencia en las formas, en los sonidos, en las palabras, ¡en el Olimpo completo de la apariencia! Esos griegos... eran superficiales, ¡de puro *profundos*!».[25]

El hecho mismo de que el inconsciente fuera así expuesto «en la superficie» fue lo que le permitió a Freud buscar el concepto organizador del psicoanálisis, el nudo edípico, en los mitos griegos de la Casa de Tebas. Este extraño y desconcertante acceso directo al inconsciente en su forma arcaica no pierde actualidad. Todo lector avisado lo advierte ante los estudios de Vernant o Détienne referidos a los mitos y las potencias arcaicas griegas. Para confirmarlo bastaría con establecer la larga lista de los estudios realizados por psicoanalistas que buscaron en la obra de Vernant tal o cual rasgo más vivo que los de su material clínico. Además, algunos sospechan que Vernant hacía psicoanálisis sin querer decirlo o incluso sin saberlo y, en realidad, las categorías psicoanalíticas parecen sustentar sólidamente sus estudios. Ahora bien, es necesario problematizar esta concordancia,

en juego una forma de lógica [...] de lo ambiguo [...] que no sería de carácter binario, de sí o no». Vernant, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974, véanse las Conclusiones.

25. Nietzsche, F., *Le Gai savoir*, 10/18, París, 1957, véase Prefacio, §4.

pues de lo contrario lo más probable es que se la ponga en duda, lo cual, por otra parte, es lo que hizo Vernant.[26] Si el psicoanálisis no es lo que inspira los análisis de Vernant, hay que suponer que es otra cosa y esa otra cosa no puede ser sino ese «inconsciente arcaico» (no freudiano), inmediatamente visible, de las sociedades politeístas a las cuales dedicó su trabajo.

Esos pocos elementos relativos a las sociedades arcaicas permiten, en todo caso, arriesgar una hipótesis capital: así como hay una historia del Otro, habría también una historia del inconsciente, historia que nos falta. El inconsciente está, en efecto, asociado a las figuras del Otro que se fueron sucediendo en la historia. Y por ello, como decía Lacan de manera en alto grado provocativa, «el inconsciente es la política».[27] El inconsciente, como relación con el Otro, es necesariamente político en la medida en que el Otro ordena el área social donde se produce el sujeto. Pero ese otro cambia permanentemente en la historia. Esto es, por otra parte, lo que da claramente a entender Lacan cuando, en la frase siguiente a ese aforismo, define «al Otro [como] el lugar donde se despliega, en cada ocasión, una palabra que es una palabra de contrato». Es significativo que a Lacan se le haya ocurrido el término «contrato», primero usado por Locke y luego retomado por Rousseau , para definir al Otro, después de haber abierto así el inconsciente a la política. En efecto, desde el momento en que el Otro compete al contrato (social), se lo indica como una instancia en permanente remodelación, sometida a la infinita negociación social (que en Locke llega hasta el derecho del Pueblo a sublevarse). Por lo tanto, sólo puede

26. Véase Vernant, J.-P., «Œdipe sans complexe » [1967], reproducido en Vernant J.-P. y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tomos 1 y 2, París, Seuil, 1972. En este artículo, Vernant plantea la cuestión de saber «¿cómo puede una obra literaria perteneciente a la cultura de la Atenas del Siglo V a. de C. y que a su vez es una transposición muy libre de una leyenda tebana aún más antigua, anterior al régimen de la ciudad, confirmar las observaciones de un médico de comienzos del siglo XX sobre los pacientes que pueblan su consultorios?», véase la pág. 72.

27. Lacan, J., seminario inédito, *La Logique du fantasme*, sesión del 10 de mayo de 1967. Si bien este aforismo, que Lacan se cuida de comentar, pudo deleitar a los alumnos de la escuela normal, entonces muy politizados, apuesto a que dejó sumamente perplejo a su auditorio de analistas.

determinar formas distintas del inconsciente que corresponden al tipo de contrato vigente.

De modo que habría edades del inconsciente. Esto es algo que se sospecha desde hace medio siglo: no es casual que el mismo Lacan haya hablado, en la década de 1950, de la neurosis, exclusividad de la modernidad, como de «un mito individual».[28] Esto parece indicar claramente que, antes de manifestarse en el nivel del individuo, el inconsciente se expresa, en las sociedades arcaicas, en los relatos colectivos de las sociedades orales. El inconsciente de la época en la que existía un Otro múltiple y contradictorio se manifestaba pues abiertamente en los mitos colectivos. Esta hipótesis, según la cual existen edades del inconsciente, me llevará a abordar la cuestión de la forma que adquiere en nuestra contemporaneidad posmoderna. Pero antes debo referirme a la forma que tuvo durante la modernidad.

La modernidad: elementos para una historia del Otro (continuación)

Después de haber definido las sociedades tradicionales, caracterizadas por la hegemonía exclusiva de un gran Sujeto, simple o múltiple, se hace más fácil definir las sociedades modernas: la modernidad es un espacio colectivo en el cual el sujeto se define en virtud de varias manifestaciones del Otro. En este punto, mi tipología sería pues la siguiente: existen sociedades de un Otro múltiple (como los politeísmos), sociedades con un Otro único (como los monoteísmos) y sociedades con muchos Otros. Estas últimas corresponden al advenimiento de la época moderna. Desde entonces, ya no nos rige un gran Sujeto, sino varios. De modo tal que la modernidad correspondería al fin de la unidad de los espíritus reunidos alrededor de un único gran Sujeto.

28. Lacan, J. «Le mythe individuel du névrosé», conferencia dada en el Colegio filosófico de Jean Wahl el 4 de marzo de 1953. En ese texto podemos leer: «Si nos fiamos de la definición del mito entendido como cierta representación objetivada de un *epos* o de un gesto que expresa de manera imaginaria las relaciones fundamentales características de cierto modo de ser humano en una época determinada, si lo comprendemos como la manifestación social latente o patente, virtual o realizada, llena o vaciada de su sentido, de ese modo de ser, luego es verdad que podemos encontrar su función en lo vivido hasta de un neurótico».

La modernidad sería justamente eso: la coexistencia, no necesariamente pacífica, de varios grandes Sujetos.

¿En qué momento histórico podría situarse la entrada de nuestro mundo en la modernidad? Braudel, por su parte, responde, no sin cierto humor, «en algún momento entre 1400 y 1800». Si realmente hubiera que fijar una referencia, yo haría remontar la modernidad al momento en que comenzaron los intercambios de toda naturaleza (culturales, comerciales, pero también guerreros, colonizadores) entre, por un lado, Europa y América, es decir, en 1492, fecha de la llegada de Colón a América y, por el otro, entre Europa y Oriente, es decir, 1517, fecha de la llegada de los portugueses a China, a Cantón. Podríamos decir entonces que el paso del siglo XV al XVI en Europa corresponde al comienzo de la modernidad, lo cual remite, justamente, a la iniciación de la mundialización de los intercambios y a la puesta en contacto a menudo violenta, de las diferentes poblaciones del mundo. Los grandes Sujetos de diversa naturaleza se encontraron y debieron cohabitar integrando los encuentros anteriores (pensemos, por ejemplo, en las ciudades de Córdoba, Toledo, Granada y Sevilla, que vivieron el encuentro del judaísmo, el Islam y el cristianismo, entre los siglos XII y XV, y fueron verdaderos centros precursores de la modernidad). Durante este período se da, además, un fenómeno sin precedentes: el enlace de la técnica y las gramáticas científicas (enlace que lleva un nombre: Leonardo da Vinci). Esta articulación produjo un despliegue general de la representación y los relatos: el primer historiador del arte, el florentino Vasari concebía explícitamente el renacimiento como el momento que debía abrir una edad «moderna», en virtud de la «rinascita» del «buen arte» «antico» de la edad de oro, superador del «arte malo» de la «edad oscura», «vecchio», de la Edad Media.[29]

29. Véase Vasari, G., *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* [1550], traducción de A. Chastel, París, Berger-Levrault, 1981-1987.

Estos nuevos contactos generalizados y este nuevo orden en la cultura no dejaron de tener efectos considerables, pues en ese momento histórico Occidente se lanza a la búsqueda enloquecida de su propia superación. Por lo tanto, la época moderna se inicia con ese momento de transformación radical de la civilización. Una transformación que se opera tanto en el interior como en el exterior de Europa puesto que desemboca en la búsqueda de un modo de vida que articule el cambio permanente que se registra en todos los dominios: técnico, científico, político, estético, filosófico, etc.

Desde entonces, nada pudo resistirse a ese modo de vida conquistador, dispuesto a destruir todos los antiguos valores establecidos, los antiguos ritos y hábitos sociales de las sociedades unicentradas, aun pagando el precio de reemplazarlos por un sentimiento de inestabilidad, de crisis permanente, de tensiones en la subjetividad, de un repetido «malestar en la cultura». En efecto, la condición subjetiva, el ser-uno-mismo y el estar-juntos no se definen del mismo modo cuando la relación con el gran Sujeto es simple que cuando es compleja. Pues bien, en la modernidad es compleja.

El mundo se vuelve moderno cuando deja de ser cerrado, de estar incomunicado o encerrado en sí mismo por y para un gran Sujeto y cuando se transforma, para llegar a ser, como lo indicó Koyré, un mundo abierto, múltiple, incluso «infinito».[30] Me parece entonces que la modernidad puede concebirse como un espacio colectivo donde el sujeto está subordinado a varias figuras del gran Sujeto. Con todo, esta diversificación de las figuras del gran Sujeto y esta apertura no aparecieron repentinamente y de una vez. Fue necesario el encuentro de economías diferentes, que tomaron contacto súbita y violentamente después del descubrimiento de otros mundos y luego la confrontación con culturas distintas que se convirtieron en objetivos de proyectos que

30. Hago referencia aquí a las tesis de Alexandre Koyré sobre la historia del pensamiento filosófico y científico de los siglos XVI y XVII y, particularmente, sobre el papel que tuvo el neoplatonismo en la invención del nuevo orden galileano que destituye al hombre de todo lugar central en el universo y conduce al abandono de las perspectivas finitas del universo. Véase Koyré, A., *Du monde clos à l'univers infini*, París, Gallimard, 1973.

pronto se pusieron en marcha; proyectos de conquista, pero también de comprensión.

Esta diversificación de las figuras del gran Sujeto es concomitante con la decadencia y luego el fracaso del control de la Iglesia sobre los descubrimientos científicos: el año 1633, fecha en la que el Santo Oficio condena a Galileo por sus hallazgos sobre el movimiento de la Tierra, marca también el fin del control de los descubrimientos científicos por parte del dogma religioso.

Esta apertura se da luego en el plano filosófico con la aparición de filosofías que salvaguardan el principio de sumisión al gran Sujeto, pero que tratan de definir las zonas específicas de libertad y de acción: el sujeto cartesiano, definido en función de su propia capacidad de pensar (el famoso «pienso, luego existo», que sin embargo permanece correlacionado con el Dios que garantiza este conocimiento), es, evidentemente, el ejemplo más importante de ello. No es casual que Descartes, después de dar esta definición del sujeto que derogaba en gran medida la del sujeto entendido como puro y simple súbdito del Rey, haya elegido el exilio en las Provincias Unidas, verdadero laboratorio avanzado de la modernidad en los planos económico, político, estético y filosófico.[31]

En el nivel de la filosofía política, esta apertura aparece verdaderamente a fines del siglo XVII en Inglaterra (John Locke definía en 1690 las teorías del contrato, de la soberanía popular, de los derechos naturales de los hombres) y en las postrimerías del siglo XVIII en Francia.

31. Atestiguado por esta carta que Descartes le envía a Guez de Balzac el 5 de mayo de 1631: «Lo invito a elegir Amsterdam como lugar de retiro y preferirlo, no diré solamente a todos los conventos de los capuchinos y de los cartujos, donde se retiran personas sumamente honestas, sino también a todas las moradas más bellas de Francia e Italia... En esta gran ciudad en la que estoy, no hay ningún hombre, exceptuándome a mí, que no ejerza el comercio; cada uno está hasta tal punto atento a su propio provecho que yo podría estarme aquí toda la vida sin que nadie perciba mi existencia. ¿Qué otro país hay donde uno pueda gozar de una libertad tan completa, pueda dormir con menos inquietud, donde siempre hay ejércitos en pie dispuestos a protegernos y donde los envenenamientos, las traiciones y las calumnias sean menos conocidas? No sé cómo puede usted amar tanto el aire de Italia, con el cual con tanta frecuencia respira uno la peste... y donde la oscuridad de la noche cubre los latrocinios y los asesinatos».

La apertura se prolonga en el siglo XVIII con la *Aufklärung* y la Ilustración, que establecerán definitivamente esta emancipación filosófica del sujeto. Se llegará entonces, en el proyecto más radical, a producir el advenimiento del sujeto de «la naturaleza», que Rousseau se propone definir por sí mismo y que cree encontrar en los diferentes relatos de viajes a las Indias Occidentales.

La coronación del proceso será el nacimiento del sujeto crítico kantiano. Evidentemente se trata de un sujeto que nunca está en paz, que se presenta siempre descentrado en relación consigo mismo, de tal suerte que ese mismo desconcentramiento produce el trabajo de la razón. Ya no hará falta sino promover ese descentramiento permanente como «ley práctica universal» para postular que esta «naturaleza razonable existe como fin en sí misma»[32] y que, en resumidas cuentas, sólo tiene que rendirse cuentas a sí misma.

La Razón o la modernidad como espacio multirreferencial

Si bien la modernidad ya es antigua -cinco siglos-, de todas maneras hubo que esperar a que alcanzara su pleno establecimiento político, en el siglo XIX, para cobrar conciencia de la absoluta transformación de la civilización que había provocado. Efectivamente, hizo falta un poeta para nombrar el nuevo curso seguido por el navío en el cual se había embarcado la humanidad para percibir esa deriva de la civilización, más aún, para comprender la civilización como fin del monopolio absoluto de un gran Sujeto y como deriva. En realidad, uno de los grandes poetas románticos del siglo XIX, Charles Baudelaire, fue quien, alrededor de 1850, inventó el término «modernidad» y quien describió en las *Curiosidades estéticas* al nuevo sujeto: «Así va, corre, busca. ¿Qué busca? Seguramente, este hombre, tal como lo he pintado, ese solitario dotado de una imaginación activa, siempre viajando a través del gran desierto de hombres, tiene un propósito más elevado que el de un puro paseante, un objetivo más general, diferente del placer fugitivo de la circunstancia. Busca ese algo que se me permitirá llamar la modernidad».[33] Al escuchar esta definición, uno duda de que ese «solitario» de apariencia muy kantiana pueda continuar corriendo; buscará la modernidad sin lograr atraparla nunca puesto que la modernidad se define, de algún modo, como su propia superación, como el cuestionamiento permanente de sus propios fundamentos. Y, de hecho, la modernidad es aquello que acomete contra todo. Basta considerar los últimos cien años para darse cuenta de que nada en Europa escapó a ella: las formas consagradas de la sumisión a los dioses, a los reyes, a los poderosos, los valores en filosofía, los géneros en literatura, la métrica del verso fijo en poesía, la armonía en la música, la ornamentación en arquitectura, la perspectiva y la figuración en la pintura, los fundamentos del lenguaje, de la lógica y de la matemática, la estructura estable del espacio-tiempo en el universo, sin pasar por alto la posición fija del sujeto en el centro del mundo y de él mismo en una física, una metafísica, una ontología y una psicología generales...

Por lo tanto, la modernidad es un espacio en el que se encuentran sujetos como tales sometidos a varios grandes Sujetos: a los espíritus y a los dioses, al Dios único de los monoteísmos en todos sus estados (el judaísmo, el catolicismo, los protestantismos, el Islam, etc.), al Rey, a la República, al Pueblo, al proletariado, a la Raza... En la modernidad podemos encontrar todos estos elementos, pues nada le es más propio que mutar de una definición a otra, lo cual explica el aspecto movedizo, «crísico» y eminentemente crítico de la modernidad. *La Razón no es pues tanto un nuevo gran Sujeto que sobreviene después de todos los demás como el lugar abierto en el pensamiento donde se discuten hasta el infinito todos los desacuerdos posibles en lo que concierne a los grandes Sujetos pasados, presentes y futuros.*[34] La modernidad es un espacio

32. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], ob. cit.; véase la segunda sección.

33. Baudelaire, C., *Curiosités esthétiques, L'art romantique et autres œuvres critiques* [textos establecidos por Henri Lemaître], París, Bordas, 1990, véase IV, "La modernité".

34. No obstante ha habido intentos de construcción de la Razón entendida como el nuevo gran Sujeto: un intento político tuvo lugar durante la Revolución Francesa cuando se erigieron templos dedicados al culto de la Razón (el

donde, como el referente fundamental no deja de cambiar, todo el espacio simbólico se hace complejo. En la modernidad hay entonces un gran Sujeto, el Otro, e incluso muchos Otros o, al menos, muchas figuras del Otro.

Con la modernidad, el espacio y el tiempo del pensamiento se sustrajeron de las determinaciones locales: ya no estamos en el tiempo inmemorial del mito, ni en el tiempo referencial de la manifestación de Dios a los hombres, ni en el tiempo crónico y rural de los trabajos y los días, ni en el tiempo histórico de la sucesión de los reinos ni en ningún otro tiempo posible, *estamos en todos los tiempos a la vez*. Es evidente que fue Kant quien determinó que el pensamiento ya no estuviera condicionado por las temporalidades locales. En Kant, el acceso a lo universal pasa por un cosmopolitismo generalizado.[35] En este punto, me uno, al menos parcialmente, a Deleuze cuando menciona que con Kant, el tiempo se encuentra «out of joint», es decir, «fuera de quicio» (Deleuze retoma la expresión que usa Hamlet al final de la escena quinta del Acto I). «Kant –escribe Deleuze– está en la situación histórica que le permite capturar todo el alcance del vuelco generalizado: el tiempo ya no es el tiempo cósmico del movimiento celeste originario, ni el tiempo rural del movimiento meteorológico derivado. Se ha vuelto el tiempo de la ciudad y nada más, el puro orden del tiempo».[36] Estoy de acuerdo con Deleuze cuando emprende la tarea de mostrar en qué sentido el tiempo kantiano del pensamiento se presenta como un nuevo tiempo múltiple, adecuado al tiempo cosmopolita de la ciudad

5 frimario del año IV, es decir, el 25 de noviembre de 1795, la Convención consagró oficialmente a la Razón todas las iglesias de París) y un intento filosófico con el positivismo (el de Comte en el *Catecismo positivista)*.

35. Hasta el punto de que, para Kant, esta manera de filosofar debía conducir a «un Estado cosmopolita universal en el que se desarrollarían todas las disposiciones originarias de la especie humana». Kant incluso imaginaba en el establecimiento de ese «Estado cosmopolita universal» el «plan oculto de la naturaleza» respecto del hombre. Véase Kant, I., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784], véase <www.uqac.uquebec.ca/.../livres-/kant-emmanuel/>, «Huitième proposition».

36. Deleuze, G., *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, véase el capítulo V. Véase asimismo «Quatre leçons sur Kant (1978)», en el sitio <www.webdeleuze.com/TXT.html>.

moderna, pero no estoy tan seguro de respaldarlo cuando, de ese tiempo multirreferido, pasa a concluir el tiempo de la «variación continua». No creo, en efecto, que Kant sea deleuziano: no da el paso que lleva de lo múltiple al vértigo de la variación continua que Deleuze habrá de celebrar luego con el nombre de «tensor». En Kant, la Razón es una arena indefinidamente escandida de tiempos sucesivos.

Los tres rasgos de la condición subjetiva moderna: la diferencia, la neurosis y la crítica

La modernidad, a causa de la pluralidad de grandes Sujetos que la caracteriza, engendró formas discursivas nuevas que se tradujeron en maneras inéditas de hablar y de realizarse en el lenguaje. La primera de esas formas está vinculada con lo siguiente: la modernidad consagró el desarrollo de modalidades de dominación nuevas extremadamente violentas (como la colonización y la esclavitud), aplicadas por Europa en su encuentro con otras civilizaciones. Estas modalidades se caracterizaron por ese rasgo que Lyotard llama *diferencia*.[37] Esta *diferencia* corresponde, no al sometimiento impuesto por tal o cual gran Sujeto, sino a un terror de excepción, sin litigio, porque procede de otra parte, de un mundo diferente determinado por un gran Sujeto diferente, que trae consigo un juicio y una sanción indiscutibles y previos, siempre sumariamente ejecutables, que rompen el principio de encadenamiento discursivo.

Paralelamente, mientras se generalizaba diferencia en el exterior de Europa, la modernidad vio surgir en el interior un nuevo espacio discursivo caracterizado por la *crítica*. Tal es la paradoja de la modernidad: haber engendrado dos formas discursivas tan radicalmente opuestas. Esta antinomia ya había llamado la atención de J.M.G. Le Clézio, en su bello libro sobre la conquista del Nuevo Mundo: «en el momento mismo en que Occi-

37. Lyotard, J.-F., *Le Différend*, París, Minuit, 1983. Véase el excelente comentario sobre el «diferendo» producido por M. Amorin en *Dialogismo et altérité dans les sciences humanines*, París, L'Harmattan, 1996, págs. 51-57.

dente [...] inventaba las bases de una nueva república, iniciaba la era de una nueva barbarie».[38] Así, el despliegue sin precedentes del espacio discursivo crítico que se registró en Occidente estuvo ligado a un ensordecedor silencio: «el silencio del mundo indio es, sin ninguna duda, uno de los mayores dramas de la humanidad».

La forma discursiva crítica procede del hecho de que todas las definiciones del Otro están presentes en la modernidad, de modo tal que ésta ya no puede funcionar como un espacio abierto de referencias múltiples, incluso contradictorias, donde las referencias se desplazan constantemente.

Esta multiplicidad de las formas del gran Sujeto y de las figuras del Otro que se da en la modernidad tuvo además otra consecuencia de importancia: la condición subjetiva no está definida únicamente por la *crítica* (del lado de los procesos secundarios conscientes o inconscientes), también lo está por la *neurosis*, tal como se dice desde Freud, del lado de los procesos primarios, es decir, del inconsciente.

En efecto, el sujeto moderno es *crítico* en la medida en que ya no puede ser sino un sujeto obligado a moverse entre muchas referencias que entran permanentemente en competencia, o incluso en conflicto. Este último aspecto es, por cierto, decisivo en lo que se refiere al desarrollo del pensamiento durante la modernidad: el pensamiento sólo puede existir como espacio definido por la crítica, pues en principio ninguna referencia dogmática puede subsistir por mucho tiempo sin suscitar la participación de contrafuegos. La modernidad es, en realidad, el lugar donde se enfrentan las *ideologías* diferentes, y hasta contradictorias, sostenidas por los diferentes grandes Sujetos. Por otra parte, es significativo que el concepto de «ideología» nazca en los medios kantianos en el recodo del 1800.[39] Este enfrentamiento de ideo-

38. Le Clézio, J.M.G., *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, París, Gallimard, 1988. Sobre esta cita y la siguiente, véanse págs. 228 y sigs.

39. Para Destutt de Tracy, lector de Kant, la «ideología» se refiere al sistema de los intermediarios entre cosa y espíritu, vale decir, a las representaciones que dominan el espíritu del hombre o de un grupo social. Véase Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologies* [1801-1805], París, Vrin, 1970. Marx retomará luego el término en el mismo sentido, particularmente en su *Ideología alemana*.

logías distintas, característico de la modernidad, es lo que no da reposo a la razón y la instituye, así como lo establece Kant, como «ley práctica universal».

Pero este sujeto crítico queda *ipso facto* sometido a la *neurosis*. El sujeto freudiano nace de la imposibilidad que enfrenta todo individuo normalmente constituido de acatar el conjunto de las máximas morales de acción que se le exigen al sujeto trascendental (las mismas que Kant expone en su *Crítica de la razón práctica*). Es por ello que el sujeto freudiano (preso de la culpa) y el sujeto kantiano (sometido a la moral) forman una pareja. El primero nace, de algún modo, de la imposibilidad de satisfacer la libertad crítica exigida al segundo. Así es como el individuo siempre se encuentra algunos puntos por debajo de la libertad crítica permitida, o sea, no alcanza el umbral que exigiría el deseo. Pues, como lo afirma Lacan, al hablar de lo que pretendía exhumar en su texto «Kant con Sade»,[40] «la ley moral [...] no es sino el deseo en estado puro [...]. Por eso escribí *Kant con Sade*».[41]

Efectivamente, el sujeto no puede tener acceso al deseo ni a lo trascendental sino a partir del momento en que se identifica con una Ley que es una forma puramente vacía, desprovista de todo contenido y de todo sentimiento. Ahora bien, existe una inadecuación entre esta Ley confundida con el deseo, en el sentido de que la ley quiere y exige imperativamente[42] y la satisfacción que le ofrecen al individuo los objetos empíricos, por no decir –como los psicoanalistas– parciales.

Se impone hacer una precisión respecto de este bello descubrimiento hecho por Lacan, que consiste en plantear la equivalencia del deseo en estado puro y de la Ley moral; por lo demás, sabemos que tal descubrimiento conmovió mucho los espíritus pues hasta entonces se pensaba, siguiendo las huellas de Sastre,

40. Lacan, J., *Écrits*, ob. cit., «Kant avec Sade», 1963.

41. Lacan, J., *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalise. Le Séminarie*, Libro XI, (1964), París, Seuil, 1973, pág. 247.

42. El deseo, como la ley, quiere. Ese será todo el tema del seminario de Lacan de 1959-60 sobre *L'Ethique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986: «Kant nos da la superación [de la moral tradicional] [...] El testimonio de la obligación [...] es un *tú debes* incondicional. Ahora bien, nosotros los analistas podemos reconocer que este lugar es el lugar que ocupa el deseo», pág. 364.

que el deseo sólo podía oponerse a la Ley. Por otra parte, Lacan fue determinando esta identidad por etapas: en «Kant con Sade», se contentó con proponer que «la ley y el deseo *reprimido* [eran] una sola y única cosa», antes de que finalmente afirmara, un año después, como acabo de recordarlo, la perfecta identidad de la ley moral y del deseo *en estado puro* (la cursiva es nuestra).

Concuerdo con Lacan respecto de esta equivalencia, pero no cuando afirma que fue Sade, contemporáneo de Kant, quien reveló lo que permanecía reprimido en la ley moral kantiana: «Sade da el paso inaugural de una subversión de la que [...] Kant es el punto de inflexión [...]. Diremos que [*La filosofía en la alcoba*] le da verdad a la *Crítica*».[43] Según Lacan, Sade habría mostrado en efecto que la ley incluía el deseo de transgresión de la ley.[44] En suma, Lacan creyó que el sadismo, como toda moción esencialmente perversa, había conseguido atrapar al kantismo en la trampa de la Ley moral puesto que había logrado llevar esa Ley hasta la transgresión.[45] Pues bien, me temo que, sobre este punto, Lacan se ha equivocado: el sadismo, ciertamente interrumpe el movimiento de la razón kantiana mucho más de lo que la transgrede. Se fija, en efecto, sobre un Otro supuestamente más fuerte que todos los Otros y le asigna la referencia última. Este Otro es la Naturaleza. La filosofía en la alcoba es una filosofía de la Naturaleza. Precisamente quien goza a través de los actos del libertino y la libertina sádicos es la naturaleza. Pero me parece que el sabio Kant, a pesar de lo que puedan sugerir las apariencias, va mucho más lejos que Sade puesto que, en él, todos los Otros se valen y valen solamente para mantener el movimiento sin fin y sin reposo de la razón en acción. En Kant, la Naturaleza no dispone de ninguna preeminencia especial. Por

43. Lacan, J., «Kant avec Sade», ob. cit., págs. 765-766.

44. En la década de 1950, Bataille y Blanchot ya habían trabajado mucho sobre este tema de la obediencia de la Ley a través de la transgresión.

45. En «Kant con Sade» Lacan indica que esa relación entre *La filosofía en la alcoba* y la *Crítica de la razón práctica*, «que yo sepa, nunca había sido observada antes» (pág. 765). Ahora bien, unos veinte años antes de Lacan, Adorno había ya mostrado que los personajes de Sade obedecían a un imperativo categórico kantiano, véase de Adorno y Horkheimer, *La Dialectique de la raison* [1944], Gallimard, París, 1974, véase «Juliette ou Raison et morale», págs. 92-127.

eso no creo que el sadismo revele lo que quedó reprimido en la moral kantiana o, en todo caso, si lo hace, es para interrumpir de inmediato su curso, de modo tal que podríamos pues decir que quien interrumpe la razón (y el deseo) entendida como transgresión permanente es, paradójicamente, Sade y no Kant. Y por esto mismo no creo tampoco (como Adorno) que la dialéctica de la Ilustración, sobre todo mediante el desarrollo de la Razón instrumental y los progresos de la técnica, haya conducido a la «autodestrucción de la razón»[46] y, de ahí, a la catástrofe nazi. Es verdad que los nazis también detuvieron el movimiento de la Razón en la Naturaleza, evidentemente no la misma que la de Sade, ya que se trataba de una Naturaleza encarnada en una supuesta raza superior. Sus imprecaciones contra el cosmopolitismo, que la Razón no puede sino promover en todas sus formas, muestran, por otra parte, que los nazis pueden haber sido cualquier cosa menos kantianos. Por lo tanto, lo que condujo a la catástrofe nazi fue, antes bien, la detención del movimiento de la Razón que su continuación.

En resumen, lo único que se puede sostener verdaderamente es que el deseo y la Ley moral son equivalentes. Y que el individuo, obligado a buscar una satisfacción en objetos siempre parciales, no puede tener acceso al deseo. Se le impide llegar a él sin que sepa en verdad por qué y esa traba es, por supuesto, fuente de culpa. Cosa que no deja de señalar Lacan cuando establece en *La ética del psicoanálisis* que «lo único de lo que uno puede ser culpable es de ceder a su deseo».[47] La obligación moral de la razón surgida del tiempo múltiple no puede cumplirse en todas sus consecuencias prácticas (el único que podría hacerlo sería aquel que Lacan llama el héroe).[48] De ello se sigue una deuda moral y le cupo a Freud demostrar que esa deuda también era una deuda simbólica.

Bien sabemos qué lugar central ocupa la culpa en la elaboración freudiana. Y, en realidad, la neurosis sólo es el precio con que cada uno, cada sujeto, paga su deuda simbólica en relación

46. Ibíd., pág. 15.

47. Lacan, J., *L'Éthique de la psychanalyse*, ob. cit., pág. 370.

48. Ibíd., pág. 370.

con el Otro (para Freud, el Padre), aquel que ha tomado a su cargo la cuestión del origen. En el tiempo de la modernidad, la neurosis es sencillamente exuberante porque la deuda con relación al Otro, presente con todas sus diferentes apariencias, es múltiple.

En esta materia, no es fortuito que el psicoanálisis haya nacido en Austria en un momento en que la historia era tan rica en figuras del Otro: no olvidemos que el imperio austrohúngaro era el reino «KK», *Kaiserlich und Koeniglich*, bajo la tutela de un gran Sujeto doble, el emperador Francisco José, el Kaiser y el Koenig que tomaba su autoridad de dioses aún vigentes (el del Antiguo Testamento, reivindicado por el judaísmo eskenazi y el del cristianismo) y representaba a varias naciones y patrias (el acuerdo austrohúngaro de 1867 reconocía la existencia de un Estado húngaro, el de la Austria de los Habsburgo-Lorena y de un conjunto de países cuyo soberano era el emperador hereditario de Austria). Además, lo que en esta Viena efervescente se anuncia como las nuevas ontologías posibles surgidas de la lógica, la filosofía, la estética y lo psíquico agrega nuevos elementos a un cuadro ya cargado de Padres. Esta quizá sea la primera vez en la historia en la que encontramos tantas figuras concomitantes del Otro en un solo lugar. En suma, en Viena hay muchos Padres. Demasiados, probablemente. Un exceso en el cual puede leerse, en filigrana, cierta descomposición de la figura paterna; no olvidemos que para Musil el reino KK se había convertido en una gran «Cacania». Y el psicoanálisis nace de este exceso, testimonio de una falta y una descomposición de la figura paterna.[49] Padres significa, en efecto, muchas cuentas que rendirles y esto produce finalmente muchos histéricos, puesto que la histeria se caracteriza por la rivalidad, la culpa, la seducción, la deuda en relación con el Otro. Hablo, luego debo. Y pago mediante la *culpa* –palabra maestra, como ya se ha dicho, del descubrimiento freudiano– lo que no puedo reembolsarle al Otro a quien

49. Véase el trabajo de José María Pérez Gay, *El imperio perdido*, México, Océano, 1991. Este autor relaciona la invención del psicoanálisis con la caída del imperio austrohúngaro y la crisis de la paternidad retratadas en las obras de Germann Broch, Robert Musil, Kart Graus, Joseph Roth y Elias Canetti.

le debo la palabra. Esta deuda está, por consiguiente, íntimamente ligada a la cuestión del padre, del padre como nombre, aquel que nombra, aquel por quien tengo acceso a lo simbólico, el padre que funciona como «referencia»[50] a partir de la cual se ponen en marcha los ajustes de cuentas espaciales y temporales, los linajes narrativos, las historias, los tiempos, el espacio.

La genialidad de Freud consistió en construir un escenario específico, un teatro discursivo donde pudiera representarse una y otra vez esta relación con el Otro. Freud construye un escenario específicamente moderno que corresponde al tiempo en que, como ya lo indiqué, el inconsciente se deja ver no sólo en los relatos colectivos orales, incesantemente pregonados y retomados como en las sociedades tradicionales, sino también en los relatos individuales.

Estas dos determinaciones del sujeto moderno pueden parecer contradictorias: ¿cómo ser plenamente crítico cuando uno es neurótico? La neurosis, con su propensión a la repetición parece, por cierto, incompatible con el libre despliegue de la crítica. En realidad, el neurótico, precisamente por estar enquistado en la repetición, constituye el mejor incitador a la crítica que pueda existir. Además, sabemos que el histérico puede «hacer correr» al maestro dándole a entender que «no, tampoco es eso»: «El histérico –decía Lacan– es el inconsciente en ejercicio, que pone al maestro entre la espada y la pared para que produzca un saber».[51] De manera general, plantear una incompatibilidad entre la crítica y la neurosis implica olvidar la capacidad que tiene el neurótico (sea cual fuere la forma de neurosis que le haya tocado en suerte) de desear que el mundo sea interpretado en función de su síntoma, de aquello sobre lo que no deja de insistir, sin darse cuenta, en su discurso. El sujeto freudiano y el sujeto kantiano forman, por lo tanto, una pareja, son hermanos enemigos que, al final, se llevan bastante bien: es verdad que, en determinadas condiciones, la neurosis puede convertirse en el mejor aguijón de la crítica. En todo caso, la modernidad debe todo a esos dos sujetos íntimamente vinculados entre sí por la relación

50. En francés: *père* y *repère*. [N. de T.]
51. Lacan, J., «Radiophonie», en *Scilicet*, 2-3, París, Seuil, 1970, pág. 89.

con las múltiples figuras del Otro que la caracteriza. En cuanto al sujeto moderno, podríamos decir que lo que lo caracteriza es un «Kant con Freud».

La posmodernidad como decadencia del gran Sujeto

En mi opinión, precisamente lo que acaba de derrumbarse con el paso a la posmodernidad es esta definición doble del sujeto moderno, entendido como sujeto neurótico y crítico. Efectivamente, lo propio de la modernidad, en virtud del espacio crítico y «crísico» en el que se mueve, es acometer contra todo, incluso contra sí misma. Así es cómo terminó por atacar sus propios recursos. Marcel Gauchet, quien analizó ese momento de acometida de la creación política más eminente de la modernidad, la democracia, contra sí misma, sostiene, sin embargo, que «no hay posmodernidad por cuanto no encontramos nada en el después que no haya estado ya en el antes».[52] De este modo, Marcel Gauchet parece haber elegido trabajar sobre la base de las continuidades, yo, en cambio lo haré principalmente sobre las rupturas. ¿Qué discontinuidad, qué cambio fundamental podríamos identificar entre el espacio moderno y el espacio llamado posmoderno?

¿Por qué se quebró esta definición doble del sujeto moderno neurótico y crítico a la vez? Sencillamente porque en nuestra posmodernidad ninguna figura del Otro, ningún gran Sujeto, vale ya verdaderamente. ¿Qué gran Sujeto se impondría hoy a las jóvenes generaciones? ¿Qué Otros? ¿Qué figuras del Otro encontramos hoy en la posmodernidad? Parece que todos los antiguos grandes Sujetos, todos los de la modernidad, están todavía disponibles, pero que ninguno cuenta con el prestigio necesario para imponerse. En realidad, todos parecen sufrir el mismo síntoma de decadencia. En la modernidad occidental no se ha dejado de señalar el debilitamiento de la figura del Padre. El mismo Lacan, ya en su primera obra publicada, dedicada a los

52. Sobre esta cita y la siguiente, véase Gauchet, M., *La Démocratie contre elle-meme*, ob. cit., véase la Introducción, pág. XV.

complejos familiares, hablaba de la decadencia del imago paterno, es decir, del Padre en su dimensión simbólica, por supuesto, pero también de todas las figuras del Padre, tales como se presentan con el Padre celestial, con la Patria y con todas las demás formas de celebración del Padre.

Creo que podemos situar la irreversible decadencia de toda figura posible del gran Sujeto en Auschwitz. Después de Auschwitz, esa catástrofe ocurrida en el corazón de la región más cultivada del mundo, la vieja Europa, nada indica que aún se puede invocar un gran Sujeto que garantice la existencia posible de los sujetos hablantes. Con Auschwitz, la *diferencia*, aquello que rompe el principio de encadenamiento discursivo, alguna vez característica de las situaciones de colonización, se instaló en el corazón de la cultura europea. Y ya no fue posible ninguna forma de Gran Sujeto. La civilización que produjo esos grandes Sujetos sucesivos que supuestamente nos salvarían, se devoró a sí misma. Auschwitz deshizo toda ley posible: desconcierto ontológico cuya fórmula más acerada y concisa posible dio el poeta Ghérassim Luca: «¿Cómo condenar en nombre de la ley/el crimen cometido en nombre de la ley?».[53] Mientras el crimen cometido en nombre de la ley (el genocidio de los indios americanos, por ejemplo, o la trata de negros) permaneciera fuera del territorio europeo, no disminuía un ápice la autoridad de los grandes Sujetos de Occidente, sino todo lo contrario. Pero cuando el crimen fue cometido en el interior y condujo a la autodestrucción de la civilización europea, esos grandes Sujetos se encontraron deslegitimados. Todos parecieron, de pronto, terribles engaños sabiamente construidos que sólo nos condujeron finalmente a la más desconcertante de las antinomias, la que transforma –o invierte, podríamos decir– la ley en crimen y el crimen en ley. Desde entonces estamos irremediablemente librados a nosotros mismos, sin poder, sin embargo, asumirlo verdaderamente.

Resumiendo, en la posmodernidad, ya no hay ningún Otro en el sentido del Otro simbólico: un conjunto incompleto ante quien el sujeto pueda verdaderamente presentar una demanda,

53. Luca, G., *Héros-Limite*, París, Gallimard, 2001, véase «Œdipe Sphinx» [1976], pág. 206.

formular una pregunta o hacer una objeción. En este sentido, es lo mismo decir que la posmodernidad es un régimen sin Otros o que la posmodernidad está colmada de apariencias de Otros, que inmediatamente se revelan como lo que son: tan llenos de suficiencia como un globo pinchado.

Ya nada vendrá a salvarnos. En la posmodernidad ya no hay relatos soteriológicos de los que la modernidad, en cambio, estaba saturada.

A priori, el derrumbe de la ficción central que organizaba nuestras vidas parecería deberse a la caída de los ídolos, lo cual más bien parece una buena noticia, sobre todo para quienes leyeron a Nietzsche. Algunos incluso están dispuestos a creer que estamos a punto de recuperar ese momento de gracia única, el del estoicismo y el escepticismo de que hablaba Flaubert cuando escribía que «no habiendo ya más dioses, ni estando ya Cristo, hubo, de Cicerón a Marco Aurelio [...] un momento único en el que el hombre estuvo solo».[54] ¿Habrá vuelto ese tiempo bendito?

Decididamente, no lo creo. Me temo, en cambio, que quienes quieren persuadirse de ello confunden lo que es superar la subordinación simbólica por la parte alta con la salida por la parte baja. Ciertamente, en ambos casos, se sale, pero al final el cuadro no es en modo alguno el mismo. En un caso, luchamos por la autonomía como por una ascesis extremadamente exigente: no olvidemos que los estoicos practicaban asiduamente la frecuentación del maestro, y con ella la dirección y el examen de conciencia. En el otro caso, nos hundimos en una autonomía completamente ilusoria, sólo somos libres de querer lo que la mercancía nos ofrece sin cesar. Al salir de la ficción por la parte baja, es decir, antes de haber entrado en ella, recusando de entrada a todo maestro, asignándonos la autonomía si haber obtenido los medios de construirla, nos encontramos, en realidad, en un proceso inverso al movimiento estoico. Nos encontramos en un espacio que no es ni «autónomo» ni crítico, ni siquiera neurótico, sino en un espacio anómico, sin referencia y sin límite

54. Frase largamente comentada por Marguerite Yourcenar en sus *Mémoires d'Hadrien*, París, Plon, 1951.

donde todo se invierte,[55] vale decir, un espacio en el que no todos los individuos se vuelven necesariamente psicóticos, pero donde abundan las condiciones para que eso suceda.

¿Qué queda de los grandes relatos?

De los grandes relatos, hoy no quedan más que algunas formas subsistentes. Estas persistencias delimitan zonas locales de extensión y pertinencia narrativa relativas. Pero esos relatos, si bien se sostienen en nombre de un gran Sujeto, conservan lo que Benjamin llamaba el *aura*. El *aura*, surgida de las estéticas de lo sublime, testimonia en efecto una «presencia del Otro» y da cuenta de la «aparición única de lo lejano».[56] Pero, como decía Hegel, refiriéndose a las estatuas de otros tiempos, las de la Antigüedad clásica, más precisamente, «la admiración que sentimos a la vista de estas estatuas [...] no tiene la potencia suficiente para hacernos caer de rodillas».[57] En el mejor de los casos, la emoción estética tiene todavía un matiz de nostalgia (es un hecho cierto que a los hombres posmodernos les gusta visitar los museos), pero ya no creemos en ella.

¿Qué relatos nos quedan entonces?

El relato religioso monoteísta

La fuerza del relato religioso consiste en postular la existencia de un Dios, que asume supuestamente la cuestión del origen. El relato religioso pretende pues resolver el inmenso problema del sujeto, el de poder fundarse, transformándose en sujeto de un Otro, en sujeto de Dios. En esta medida, siempre puede ser llamado en auxilio del sujeto en el caso en que el apoyo con que

55. Lo que yo llamo un espacio *unario*, véase Dufour, D.-R., *Folie et démocratie*, París, Gallimard, 1996.

56. Véase Benjamin, W., «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproduction mecanisée» [1936] en Écrits français, París, Gallimard, 1991, pág. 144 y sigs.

57. Hegel, Esthétique I, trad. de Jankélévitch, París, Flammarion, 1979, pág. 153.

cuente el individuo por sí solo, como ocurre a menudo en las sociedades democráticas, se revelara demasiado frágil. Dios continúa siendo el último recurso. Por eso no deberíamos asombrarnos al ver que los actos simbólicos realizados en la que se supone la democracia más grande del mundo, la de los Estados Unidos, se injertan -constantemente y en toda ocasión- en los discursos religiosos; por ejemplo, en los tribunales y en todos los actos públicos importantes se jura sobre la Biblia. Es, en suma, una forma muy cómoda de disponer de un Otro de bolsillo, una pequeña biblia para impedir la *fuga* del sujeto (en el doble sentido de «dejar que se escape su contenido» y de «alejarse rápidamente para escapar a un peligro»).

Sin embargo, no debemos atenernos a ese papel de adyuvante de la democracia que tiene hoy el relato religioso. Durante mucho tiempo, ese discurso pretendía tener una influencia absoluta sobre las cuestiones intelectuales y espirituales (y, en consecuencia, sobre los cuerpos). Todo lo referente al Espíritu debía estar sometido al imprimátur de la Iglesia. Si no, se encendía fácilmente la hoguera. Numerosos fueron los sabios que tuvieron que tragarse sus descubrimientos si no querían quedar reducidos a cenizas. Para citar sólo a uno, mencionaremos, evidentemente, a Galileo, el héroe de la gran revolución copérnico-galileana. Salvó su vida abjurando oficialmente, *in extremis*, de sus descubrimientos. Condenado por el Santo Oficio, en pleno siglo XVII clásico, en la época misma de Descartes, por haber tomado partido a favor de la realidad del movimiento de la Tierra alrededor del Sol, Galileo terminó sus días en reclusión, sometido a sufrimientos físicos y morales intensos, mientras que sus escritos y su ejemplo llegaban a ser, para confusión de sus jueces, el fermento de la Europa erudita. Ahora bien, a pesar de sus intentos de adaptación a los tiempos modernos, la Iglesia católica sólo rehabilitó a Galileo ¡el 31 de octubre de 1992!

Pese a algunos esfuerzos tendientes a ser una instancia compatible con el mundo moderno y el posmoderno, el discurso religioso apunta siempre a tener el mayor dominio sobre los cuerpos y los espíritus. Siempre aspira al control total. Uno podría creer que esta voluntad de poderío se atemperó con el paso del tiempo, pero no ha sido así. Basta que el pensamiento crítico fla-

quee en alguna parte para que el discurso religioso retorne adoptando formas que ya no creíamos que pudiera revestir. Así es como, por ejemplo, Darwin fue declarado recientemente *persona non grata* en Kansas. En ese Estado de la Norteamérica profunda, los diez miembros de la Junta Estatal de Educación decidieron el miércoles 11 de agosto de 1999, por seis votos contra cuatro, suprimir toda referencia a la teoría darwiniana de la evolución de las especies en los programas de los exámenes escolares correspondientes a las escuelas públicas, como consecuencia de la victoria de las Iglesias conservadoras, poderosas y organizadas en la región que defienden la tesis del creacionismo contra la del evolucionismo.

El relato de los Estados-nación

El relato del Estado-nación[58] aparece hoy confundido en sus dos grandes referentes.

El primero es el de la *tierra (jus soli)*.[59] Se dirá así que todas las personas que nacen en suelo francés son franceses, pues esta referencia es la que funciona en Francia. Por lo tanto esa tierra francesa debe representarse a través de un relato, a fin de hacer remontar sus orígenes lo más lejos posible en el tiempo (por ejemplo, en 42 a. de C. Vercingétorix puso en jaque a César frente a Gergovia). En esta búsqueda de fuentes que certifiquen la antigüedad de la tierra, las aproximaciones valen tanto como un dato cierto. Por ejemplo, Carlomagno tendrá la reputación

58. Sobre el Estado-nación, véase Delannoi, G., y Taguieff, P.-A., (comps.), Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité, París, Kimé, 1991; La Pensée politique (revista), número de 1995 dedicado a la Nación, EHESS, París, Gallimard-Seuil, 1995; Dumont, L., Homo aequalis II, L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour, París, Gallimard, 1991. Véase, por último, el notable libro de Beckouche, P., Le Royaume des frères-aux sources de l'État-nation, París, Grasset, 2001.

59. Sobre el *jus soli* y el *jus sanguinis*, véase Schnapper, D., *L'Europe des Immigrés. Essai sur les politiques d'immigration*, París, ed. François Bourin, 1922, y Weil, P., *Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationnalité française depuis la Révolution*, Grasset, 2002, véase el capítulo i. Aquí doy una presentación muy simplificada de estas dos referencias.

de ser rey de los francos, aunque haya poseído Austrasia, la Frisia occidental, Hesse, Franconia y Turingia (regiones germánicas), y aunque haya establecido su residencia principal en Aix-la-Chapelle (en la actual Renania-Westfalia); por lo demás, en pleno siglo XIX, en el momento mismo en que Victor Hugo cantaba loas al emperador, los nacionalistas alemanes hicieron de su nombre un tótem. Pero nada de eso tiene importancia. El significante cuenta más que la realidad: la tierra impone el resto. En otras palabras: uno es francés por los pies, porque los poso sobre esta tierra y porque esta tierra es francesa, luego yo soy francés. El resto –la lengua, el espíritu, las costumbres, etc.– debe venir, de alguna manera, por añadidura. La tierra modela a sus sujetos de los pies a la cabeza. Pero comprobamos que, cada vez con más frecuencia, ya nada sube al espíritu, el suelo está cada vez más hollado, uno se empantana, patalea, pero nada, la condición francesa y sus supuestos valores universales no aparecen...

El segundo referente es el de la *sangre* (*jus sanguinis*). Veamos un ejemplo: todo aquel que pueda probar que posee ascendientes alemanes es alemán. De ahí que, si la sangre por sí sola garantiza la pertenencia, la tierra misma puede variar su forma y su volumen. Si la sangre predomina sobre la tierra para certificar la ciudadanía, puede deducirse un corolario: los que son de sangre alemana sólo pueden habitar tierra alemana. Así vemos surgir en una época y en otra, con mayor o menor fuerza, la reivindicación de ajustar uno al otro y de hacer corresponder las tierras alemanas a la sangre alemana: los alemanes querrán entonces la «Gran Alemania». El problema es que no se sabe cómo podría reconocerse, con seguridad, la «sangre alemana», algo muy natural, puesto que, al fin de cuentas, esta historia de sangre alemana escapa, como el resto de los relatos, a toda posibilidad de verificación (ningún análisis de sangre probará nunca la condición germana de un individuo). Por lo tanto, es necesario sustituir los criterios reales por criterios simbólicos. Habrá que conectar (como es hoy el caso) la sangre con la lengua: es alemán cualquiera que posea sangre alemana, es decir, cualquiera que hable alemán (o, podría decirse, «haya hablado» esta lengua en generaciones anteriores). En suma, si Herr Schmidt, que actualmente vive en Polonia, es hijo, nieto y bisnieto de personas que

hablaban alemán, es por consiguiente, alemán. Bastará con que recupere el alemán perdido para que vuelva a ser alemán. Nótese que el advenimiento del nazismo no es en modo alguno incoherente con la referencia central a la sangre hecha en Alemania: la sangre no sólo estaba conectada al idioma, sino también a otro criterio, el de la *raza*. En ese caso, a la supuesta «raza aria» que entonces era el centro, la referencia del nuevo gran relato que se incorporó al relato de la sangre exaltándolo. La referencia a la sangre y la elaboración de un relato basado en la sangre son, pues, sangrientos, y probablemente lo sean aún más, porque son más abstractos que la referencia al suelo.

Es evidente que los Estados-nación siempre tuvieron necesidad de una instancia propiamente política, encargada de encarnar ante todos la referencia a la *tierra* o a la *sangre*. Hay así un Rey (más bien del lado de la *sangre*) o un Emperador (más bien del lado de la *tierra*)[60] que tiene la misión de personificar la permanencia de estos grandes referentes. Para mayor seguridad, en general se ha conectado esta instancia con otro relato, el religioso. Entonces el rey o el emperador lo eran por derecho divino (por lo menos hasta que Napoleón se proponga, en un bello acto de autofundación, coronarse a sí mismo). Así, garantizadas por dos grandes relatos, las dinastías pueden gozar de una larga vida y atravesar varias generaciones. Pero, cuando descubre que el rey o el emperador están desnudos, el *Pueblo* toma el relevo con la necesidad de organizarse en una nueva instancia gubernamental de los sujetos, la República.

Por el hecho mismo de fundarse en referencias muy próximas, estos dos grandes relatos del Estado-nación son profundamente rivales y sus defensores nunca cesaron de recurrir a la guerra para zanjar sus problemas de contigüidad en sistemas complejos de alianzas reversibles en todo sentido. Las fronteras, límite territorial de la extensión del gran relato, también fueron constituidas como márgenes sagrados que, apenas franqueados o hasta simplemente amenazados, desencadenaban el *casus belli*.

El relato del Estado-nación aspiró durante mucho tiempo a

60. Véase Demorgon, J., Complexité des cultures et de l'interculturel, París, Anthropos, 1996.

cumplir la función de relato dominante por sobre todos los demás. Este dominio estaba además marcado por una metáfora que indicaba muy precisamente el lugar eminente que debía ocupar ese relato para todo sujeto: el Estado-nación se presentaba como padre y madre del individuo (como lo indica la expresión la «madre patria»). Se movilizaba así un imaginario íntimo muy demandante que merecería un análisis desde el punto de vista de la psicología colectiva y de la clínica social, es decir, de la movilización de las pulsiones. En pocas palabras, podríamos resumirlo del modo siguiente: a un individuo pueden exigírsele todos los sacrificios en nombre de la deuda contraída con sus padres (a quienes les *debe* la vida). Dicho de otro modo: todo individuo debe su existencia al Estado-nación, del mismo modo en que debe la vida a sus padres. Así es como Foucault pudo definir la soberanía tradicional ejercida por el Estado respecto de sus súbditos como el poder de «hacer morir y dejar vivir».[61] Es evidente que los Estados-nación no se privaron de ejercer ese poder de «hacer morir», particularmente alzándose de modo constante unos contra otros.

Sea como fuere, en el gran relato del Estado-nación, los pueblos fueron instados a recordar lo que nunca existió (por ejemplo, la inmensa batalla de Bouvines[62] o Carlomagno como emperador de los francos o Francia unida en la Resistencia o la sangre alemana), de tal suerte que el relato cumplió la función de obligar a cada sujeto a pagar indefinidamente una deuda insaldable.

61. Foucault, M., «Il faut défendre la société», París, Gallimard/Seuil, 1997.

62. Por supuesto, hago referencia a la célebre «batalla de Bouvines», un enfrentamiento muy local que tuvo lugar el 27 de julio de 1214 en Flandes, entre el rey Felipe Augusto, rodeado de algunos caballeros de las provincias reales y Otón de Brunswick, emperador y rey de Alemania, rodeado del conde de Flandes y del Conde de Bolonia, apoyados por el rey de Inglaterra, Juan sin Tierra. Contra lo que podía esperarse, y casi si presentar batalla, Otón huyó y el rey de Francia ganó. Pero el acontecimiento, de amplitud muy moderada, se convirtió en el núcleo de una gran leyenda monárquica durante el siglo XIII, luego cayó en el olvido para retomar vuelo con los colores nacionalistas en el siglo XIX y más tarde, en 1914, cuando constituyó una de las expresiones más intensas del espíritu de venganza antialemán. Véase Duby, G., *Le Dimanche de Bouvines*, París, Gallimard, 1985.

Pero lo que antes separaba los Estados-nación hoy los une. Así, a pesar de sus oposiciones constitutivas, todos ellos llegaron, más tarde o más temprano, a la misma forma política: la democracia. Este sistema se constituye hoy como referencia de toda Europa y relega a un segundo plano los antagonismos de los Estados-nación. Desde entonces, antes que como oponentes, estos Estados se presentan como entidades homogéneas. Esta homogeneidad se sostiene en virtud de algunos principios fundadores: la separación de los poderes, las elecciones libres, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, la igualdad de hombres y mujeres, el respeto de las libertades individuales, la libertad de empresa, el derecho de propiedad. Estos principios constituyen los puntos clave del funcionamiento democrático común a los Estados europeos.

Como resultado de este proceso, las fronteras se han desplazado: antes separaban los Estados-nación entre sí; ahora todos ellos se reúnen tras la frontera de la democracia que deja dentro los Estados democráticos y fuera los Estados no democráticos. La prueba de ello es que la democracia es hoy el criterio número uno para entrar en el club europeo. Aunque encerrada en el interior de Europa, y más generalmente de Occidente o de lo que suele llamarse el Norte, la forma democrática aspira a un nuevo universalismo que tiene su bandera: la de los derechos del hombre. Ya conocemos los debates entablados para instaurar un derecho de injerencia que permitiría que los Estados democráticos atravesaran su frontera para intervenir en un Estado que burlara en exceso los principios democráticos.

Como para dar más de la medida y acompañar este deterioro del relato de los Estados-nación cuyas fronteras se desmoronan a gran velocidad en Europa, asistimos al retorno del *relato regional.* Hoy se celebra la existencia de Córcega, Bretaña, el País Vasco, Cataluña, Lombardía. Este relato se presenta a menudo como una reproducción en miniatura del relato del Estado-nación (es decir que funciona impulsada por el carburante de uno de los referentes *tierra, sangre, lengua* o *raza*, y a veces por varios de ellos juntos). Existen versiones de derecha de este relato (con la promesa de recobrar la pureza local originaria; por algo será que el partido nacional bretón de Yann Goulet fue aliado de los

nazis) y también versiones de izquierda (con la promesa de una democracia local por fin directa).

El relato de la emancipación del pueblo trabajador

Este gran relato (liberador) debía abolir todos los demás (alienantes) así como las fronteras engendradas por los Estados-nación («¡Proletarios del mundo...!»), con la promesa de alcanzar un mundo homogéneo, sin clases. Como sabemos, el futuro soñado pronto se convirtió en desengaño, a medida que las sociedades de la construcción de la felicidad comunista se transformaban rápidamente en vastas sociedades carcelarias. En sus dos versiones, rusa y china, este relato quedó muy deprimido después de la caída del Muro y el paso de China a una economía de mercado completamente desenfrenada. Este colapso bastante brutal sobrevino tras un período de un siglo de grandes llamaradas (Comuna de París, Revolución Rusa, Revolución China, movimientos juveniles de la década de 1960 en todos los países, guerrillas, luchas en el Tercer Mundo). En algunos países, quedan, sin embargo, pequeños núcleos, a veces folclorizados, que continúan manteniendo este relato.

Lo que deben enfrentar hoy esos grupos no es la muerte política del proletariado. Este siempre podría retornar: la historia nunca fue avara en apariciones y reapariciones súbitas (no olvidemos que en China se gobernó a un cuarto de la humanidad en nombre de un proletariado que allí prácticamente nunca había existido). El verdadero problema del proletariado es su posible muerte teórica. En la economía llamada neoliberal, en efecto, el trabajo ya no es aquello sobre lo que reposa esencialmente la producción del valor. El Capital ya no está constituido por la plusvalía (*Mehrwert*, en Marx) surgida de la superproducción obtenida mediante la explotación del Proletario. El Capital se invierte cada vez más en actividades de alto valor agregado (investigación, ingeniería genética, Internet, información, medios), en las cuales la parte del trabajo asalariado poco o medianamente calificado es a veces extremadamente débil. Pero, sobre todo, el Capital apuesta a pleno a la gestión de las finanzas en movimien-

tos especulativos de gran amplitud. Así, la parte de la economía «real» decrece a medida que aumenta la «financierización» de la economía, que se ha desarrollado considerablemente durante los últimos veinticinco años, a partir de la instrumentación de nuevos mecanismos financieros y herramientas de gestión del capitalismo: los «junk bonds», literalmente «bonos basura», que particularmente permitieron que los «raiders» (piratas) de la década de 1980 financiaran el rescate de sociedades, las operaciones basadas en las técnicas del «LBO» (*Leverage Buy Out*, o compra de una empresa con préstamos obtenidos sobre los activos y la deuda de la misma empresa), la creación de «dot com» (sobrenombre dado a las empresas 100% Internet) con montajes financieros acrobáticos, las «stock options» [acceso a las acciones de la empresa] en lugar del *cash* para remunerar al *management*. Aparece así –como un epifenómeno conquistador que se injerta en la economía real– una economía virtual que consiste esencialmente en crear mucho dinero con casi nada, vendiendo muy caro lo que aún no existe, ya no existe o sencillamente no existe de ningún modo, con el riesgo de crear imperios de papel prestos a desgarrarse brutalmente (ejemplos notables, los escándalos Enron, WorldCom, Tyco, etc.).[63] Las plazas bursátiles se convirtieron de alguna manera en inmensos casinos en los que los gerentes, personalmente interesados, asistidos por poderosas computadoras, calculan sin cesar el mejor momento para apostar. Las ganancias pueden ser tan considerables (por ejemplo, Bill Gates, el presidente y director general de Microsoft, posee una fortuna personal de 80.000 millones de dólares en acciones y además es propietario de una empresa floreciente, a diferencia de un Georges Soros, un especulador puro más o menos arrepentido)[64] que, evidentemente, el productor de la plusvalía de

63. «Enron, con una contabilidad normal, habría representado una empresa relativamente pequeña del sector de la energía, con una cifra de negocios cercana a los seis mil millones de dólares. Con ayuda de sus *auditors* [contadores], exhibía un movimiento de 100 mil millones de dólares y alcanzó un valor bursátil de 90 mil millones». Declaraciones del hombre de negocios y ex embajador de los Estados Unidos en Francia, Felix G. Rohatyn, «Le capitalisme saisi para la cupidité», *Le Débat*, n° 123, enero de 2003.

64. La lectura del libro de Georges Soros, fundador del *Quantum Fund*,

Marx ya no tiene ningún lugar en este escenario. En estas condiciones de financierización, el Proletario ya no es el que contribuye con la parte más sustanciosa del Capital.

Ciertamente, el marxista está en lo cierto cuando comprueba que los trabajadores (sobre todo los del tercer mundo) siguen siendo explotados, en el sentido en que el capital continúa aprovechándose de una parte de trabajo adicional no pagado. Pero, entre el trabajo esclavo y el trabajo asalariado, las poblaciones, cuando pueden hacerlo –como en todos los países occidentales y cada vez más en otros– no tardan en elegir, contando con el enriquecimiento colectivo (por cierto muy desigualmente repartido, pero efectivo) y la posibilidad que generalmente trae consigo el Capitalismo de gozar de bienes suplementarios.

En semejantes condiciones, no se hace fácil sostener el gran relato del proletariado, en la medida en que el análisis en el cual se basaba ya no se verifica y cuando el obrero probablemente prefiera sufrir la explotación a vivir una situación peor.

La muerte del proletariado, sin embargo, deja pendiente una cuestión verdaderamente importante: la de quién se hace cargo de lo colectivo, de lo compartido, del bien común, en este mundo fragmentado de la posmodernidad. Hoy las fuerzas políticas, sociales, filosóficas más dispares tratan de acercarse con la intención de darle una forma posible a una razón colectiva, trágica y visiblemente falta de herederos.

Un candidato para ocupar el lugar de gran Sujeto: la Naturaleza

La decadencia de los grandes Sujetos dejó el lugar libre para nuevos candidatos a ocupar ese puesto. Entre los que pueden considerarse seriamente, la Naturaleza es hoy la más taquillera: la no limitación moderna de las prácticas, fundamentalmente protéticas, ha terminado por provocar lo que Denis Duclos llama «cortocircuitos catastróficos».[65] ¿Qué mejor, entonces, como reterritorialización finalmente segura, que la gran madre tierra? En este caso, el mito ya no celebraría un referente cultural, sino el verdadero referente encontrado por fin: la Naturaleza. Puesto que los grandes tótems históricos están medianamente postrados, lo que retorna es, de algún modo, la geografía misma. Y, en realidad, a quien celebra hoy el relato de la Naturaleza no es ya al Padre sino a la Madre. No hay que hacer sufrir a esta madre de la que hemos nacido. Dejemos de llenarla de escaras con inútiles señales humanas, de coserla con carreteras y rieles, de festonearla de ciudades, de ensuciarla con desechos, de explotarla desvergonzadamente... Este candidato a gran relato puede, pues, acomodarse perfectamente a todas las formas que ha adquirido la decadencia del Padre en nuestras sociedades e incluso acompañarlas. La gran fuerza del relato ecologista es la predicción apocalíptica que entraña. Y se ha hecho mucho más creíble que las antiguas profecías apocalípticas religiosas machacadas desde hace milenios. Este relato tiene, pues, la capacidad de captar a las muchedumbres prontas a tener verdadero terror... y es comprensible.

Mientras que una parte de las tropas que sostienen este relato está siempre dispuesta a participar de todas las operaciones políticas cuyas opciones habrán de tenerse en cuenta para impedir lo peor –¡por lo demás, probable!–,[66] otra parte, apoyada en la misma predicción apocalíptica, se deja tentar, en cambio, por la desviación fundamentalista que consiste en retirarse a puertos acondicionados para preservar algunos islotes de verdadera Naturaleza, mientras todavía se está a tiempo.

---

uno de los fondos de inversión más audaces de la historia de las finanzas, es sumamente esclarecedor en cuanto a estas técnicas, véase Soros, G., *La Crise du capitalisme mundial, l'integrisme des marchés*, París, Plon, 1999.

65. Véase sobre este punto, entre otros trabajos de Denis Duclos (en especial los que aparecen regularmente en *Le Monde diplomatique*), *Nature et démocratie des passions*, París, PUF, 1996.

66. «Hay que prever lo peor... para impedir que ocurra». Véase Dupuy, J.-P. *Pour un catastrophisme éclairé*, París, Seuil, 2002. La posición de Jean-Pierre Dupuy se opone al « principio de precaución» de Hans Jonas: según este último, es importante actuar de inmediato porque no conocemos el impacto que tendrá en el futuro una técnica, mientras que, según el «catastrofismo ilustrado», hay que actuar hoy porque existe la certidumbre del acontecimiento catastrófico futuro y así evitar que ocurra.

La Naturaleza, en el relato ecológico, es el referente ante el cual los demás pierden su fuerza, pues éste los engloba. Si al Estado-nación, a los proletariados, a las Iglesias, se les retira la Naturaleza, se los deja sin la tierra sobre la cual construir sus territorios. Es por ello que, en este período de decadencia de los grandes relatos, hemos visto a cierta cantidad de ideólogos de los antiguos grandes Sujetos, particularmente del proletariado, unirse a las huestes de la Naturaleza.

El único problema de este candidato a gran Sujeto es que la verdadera naturaleza del hombre[67] es no tener ninguna. Es por esta razón que debió crearse una segunda naturaleza: la cultura. De suerte que el neoteno no puede dedicarse a preservar los equilibrios naturales que su actividad de segunda naturaleza amenaza efectivamente, sin tratar, al mismo tiempo, de hacer viable su segunda naturaleza. En suma, el discurso sobre la naturaleza no se sostiene por sí sólo; por esta razón, no habrá ecología de la primera naturaleza sin lo que yo llamaría una *ecología de la segunda naturaleza*, pero allí es precisamente donde estriba la amenaza de disolución del relato ecológico, el peligro de perderse en otros relatos.

La democracia posmoderna como fin de los grandes relatos

Después de haber *declinado* las figuras del gran Sujeto cantadas por los grandes relatos, hoy debemos rendirnos ante la evidencia de otra *declinación*, la del Otro. Si antes el Ser se declinaba, ahora se inclina. La posmodernidad ya no tiene figuras presentables de gran Sujeto que proponer. Así como los períodos precedentes definían espacios marcados por la distancia entre el sujeto que habla y aquello que lo fundaba, la modernidad es un espacio definido por la abolición de la distancia entre el sujeto y el gran Sujeto. La posmodernidad, democrática, es una época en la que el sujeto se define no ya por su dependencia y su sumisión al gran Sujeto, sino por su autonomía jurídica, por su total libertad económica, y en la que se ha comenzado a dar al sujeto hablante una definición *autorreferencial*: el nuevo sujeto ya no está sujeto a Dios, ni al Rey ni a la República, sólo es súbdito de sí mismo.

67. Véanse mis trabajos sobre la neotenia del hombre en D.-R. Dufour, *Lettres sur la nature humaine*, ob.cit.

Como dije antes, con Lyotard, fijo el punto de decadencia sin retorno de los grandes relatos en Auschwitz, ese momento catastrófico en el que se puso de manifiesto que los grandes Sujetos sucesivos de Occidente sólo llevaron a la dominación absoluta del relato aterrador de la Raza. Después de ese punto paroxístico en el que la civilización, por decirlo de algún modo, se devoró a sí misma, ya ningún gran relato fue posible y así es cómo nos encontramos carentes de un gran relato, es decir, convertidos en posmodernos.

En aquel momento de derrumbe de la civilización, pareció que los Estados-nación, en conflicto permanente, habían terminado por edificar, en su antagonismo mismo, un conjunto globalmente homogéneo. ¿Qué es verdaderamente lo que los Estados-nación más fuertes consiguieron procrear en común después de dos guerras mundiales, numerosas e infamantes guerras de colonización y el desconcierto ontológico de Auschwitz? La democracia.

El referente de la democracia ya no es la «tierra» ni la «sangre», sino el individuo libre. Este cambio de paradigma estaba en germen desde la Ilustración y, en particular, desde Rousseau, quien, a lo largo de toda su escritura, se sumió profunda e íntimamente en sí mismo con el único propósito de encontrar su «naturaleza» universal y poder así hablar «en nombre de toda la especie humana» (véase el famoso exergo de las *Confesiones*).[68]

Antes, el sujeto era sujeto con referencia a tal *Dios*, a tal *tierra* o a tal *sangre*. Lo que le confería su ser de sujeto era un Ser exterior a él. Con la democracia, esta heterorreferencia se transformó en autorreferencia. El sujeto mismo se ha convertido en su propio origen. No obstante, esta referencia a uno mismo plantea muchos problemas. ¡Probablemente más de los que resuelve! Tal vez para el hombre fuera doloroso descubrir que só-

68. Véase sobre este punto el último capítulo de mi libro *Folie et démocratie*, ob. cit.

lo podía ser sujeto estando sujeto a una ficción, pero probablemente sea más penoso aún encontrarse sin ficción: el riesgo que se corre es el de dejar de ser sujeto. Sin embargo, esta mutación no plantea únicamente problemas ontológicos, también y sobre todo presenta temibles problemas políticos, en el sentido amplio de gobierno en general y de gobierno de uno mismo en particular.

Los relatos neopaganos o la flotación generalizada de los valores

La modernidad se presentaba como un espacio complejo donde era necesario mutar sin cesar de un régimen de valores a otro. La posmodernidad instituye otro tipo de espacio, el espacio cambiante. En él todo se vuelve flexible, hasta los valores. Como ya lo señalamos, si hay un acontecimiento que señala la entrada en la posmodernidad, es el paso de la referencia absoluta del patrón oro a un régimen de flexibilidad generalizada de las monedas.[69] Las relaciones fiduciarias (del latín *fiducia* «confianza», de *fidus*, de *fidere*, «fiarse») tienen otro fundamento. La *confianza* que relacionaba entre sí a los contratantes en una época se basaba en un gran referente que fundaba un sistema y un régimen de intercambio de todos los valores (semióticos, simbólicos, financieros), pero hoy la confianza es «flotante», como el valor relativo de las monedas desde 1972.

Del mismo modo, vemos que van adquiriendo forma en todas las esferas pequeños relatos de uso local y circunstanciales («pagano», decía Lyotard), que permiten la constitución de pequeñas redes ternarias (con lo narrado, el narrador y el destinatario de la narración). En virtud de este fenómeno, vemos aparecer muchas tribus:[70] los informáticos, los budistas, los motociclistas, los internautas, los amantes de la ópera, los iniciados en el *piercing*, los adeptos al tatuaje, los músicos de rock, punk, rap o tecno, los navegantes solitarios, los entusiastas de los deportes

69. Véase Goux, J.-J., *Frivolité de la valeur*, París, Blusson, 2000.

70. Maffesoli, M., *Le Temps des tribus*, París, Méridien Klincksieck, 1988. «Tiempo de las tribus» en el que Maffesoli veía, bastante desconsideradamente, «la decadencia del individualismo en las sociedades de masa» (subtítulo de la obra).

extremos, los que «saltan con elástico», etc. El vínculo social se dispersa así en una multitud de agrupaciones sociales, cada una con sus propias fijaciones referenciales. Cada cofradía dispone de su código de honor, de sus saberes, sus obligaciones contractuales, sus ritos, sus liturgias locales, sus contraseñas, sus ritos de iniciación, sus cultos, sus tótems, sus signos de pertenencia (vestimenta, peinado, tatuaje, accesorios). Pero en cada caso, lo que la constituye es cierta referencia al sacrificio, alrededor de la cual se une el grupo.

No sé si el gran relato (monoteísta, por ejemplo) despertaba más entusiasmo, pero poseía al menos una ventaja respecto de estos pequeños relatos actuales: había fijado el sacrificio en una figura central, lo cual impedía su proliferación en el cuerpo social. El sacrificio de Isaac en el judaísmo (sobre el cual, después de que el Señor detiene el golpe, se funda la múltiple descendencia), el sacrificio de Jesús en el cristianismo (muerto para rescatar a los hombres) eran sacrificios realizados una vez y para siempre, inscritos en la Escritura. Recogían la abyección humana, que consiste en deber vivir para morir, invirtiéndola: el horror así compartido se volvía sagrado. Cuando ese gran sacrificio ya no surte efecto, sólo queda retornar a formas locales de inmolación. Si algo anda mal en la relación social, los miembros de la agrupación se reúnen localmente y se lanza la prueba en el curso de la cual uno de ellos morirá y así tomará sobre sí la angustia, lo cual permitirá calmar los espíritus hasta la próxima vez. Las tribus de motociclistas, por ejemplo, suelen salir a rodar hasta que uno de ellos muere. Todos cantarán luego las virtudes del difunto que se atrevió a desafiar los peligros. Hasta el valiente telespectador que los domingos observa, durante horas, girar los autos monoplaza en los circuitos, sólo puede estar esperando una cosa: que un Ayrton Senna se salga de la pista. La comunidad se reúne, pues, alrededor de estos muertos gloriosos salidos del lugar común para elegir la hora o el medio de su muerte. A veces el objetivo no es directamente la muerte, sino alcanzar un punto de ruptura más allá del cual uno está seguro de que va a quebrarse. El buzo sabe que, superada cierta profundidad, corre el riesgo de volverse loco (*Azul profundo*, de Besson, fue un filme de culto de los adolescentes de la década de 1990).

Pasado cierto tiempo de manejar el *joystick* frente a la pantalla, el cibernauta corre peligro de entrar en otros mundos o de desconectarse gravemente del mundo real (véase la bella película de Kiyoshi Kurosawa, *Kairo*, estrenada en 2001, en la que un grupo de internautas pasmados se transforman en fantasmas). Superado un umbral de marcas corporales (escarificaciones, *piercing*) se corre el riesgo de desaparecer detrás de los propios tatuajes.[71]

Y estas son sólo algunas de las formas de sacrificio, todas con sus relatos flotantes, relacionados entre sí.

Estos pequeños relatos de valor local provocan, evidentemente, una sensación de *déjà vu*: son los grandes relatos fragmentados en situaciones marginales. Según la inteligente fórmula empleada por Gianni Vattimo, estos pequeños relatos incorporan en la modernidad un «inmenso caudal de supervivencias», que son un claro testimonio de la persistencia «de lo primitivo en nuestro mundo»[72].

Los relatos comunitarios

Sobre el fondo de descomposición de los grandes relatos, particularmente el del Estado-nación, se montan en escena los relatos locales que apelan al fortalecimiento de la comunidad, es decir, a una atomización de todos los principios universales reivindicados por la modernidad. Así harían falta jueces negros o descendientes de árabes para juzgar a los delincuentes negros o descendientes de árabes. La comunidad no tendría que rendirle cuentas a nadie más que a la comunidad misma, pues el mundo estaría compuesto por una yuxtaposición infinita de comunidades, cada una con sus propias leyes. La tendencia siempre es dividir cada conjunto en varios conjuntos más pequeños. El precio que habrá que pagar será el relativismo absoluto, donde nada es conmensurable con nada. Se trata entonces de una reconstitu-

71. Véase el estudio clínico de J.-L. Chassaing, «Élodie au corps peint», *Discours psychanalytique*, n° 22, octubre de 1999.

72. Vattimo, G., *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, París, Seuil, 1987, pág. 164.

ción de las tribus, reconstitución que, por otra parte, no c… patible con la existencia de un imperio (estadounidense, por eje… plo) que, dividiendo, hallaría los medios de reinar sin estorbos.

¿El mercado será el nuevo gran Sujeto?

Lo posmoderno correspondería, pues, a la ausencia, radicalmente nueva en la historia, de grandes Sujetos. Con todo, uno podría preguntarse si, en nuestros tiempos neoliberales, "el Mercado" no está en pleno proceso de constituirse en un nuevo gran Sujeto.

Lo cierto es que el relato que glorifica la mercancía probablemente es hoy el relato dominante. Su irresistible ascenso aprovecha una coyuntura ideal debida a varios factores:

– La relativización de la soberanía absoluta promovida por los relatos del Estado-nación. La mercancía, como los capitales, debe poder circular sin obstáculos en las fronteras y, si es posible, sin fronteras; basta remitirse a las normas promovidas por las instancias de gestión de las inversiones extranjeras y el comercio internacional (por ejemplo, las recientes controversias referidas al AMI).[73] El relato de la mercancía no quiere fronteras, no quiere territorios propios, sigue únicamente los flujos de difusión que penetran los espacios de manera arborescente.

– El ascenso simultáneo del discurso democrático y el utilitarismo. Debe existir un producto que permita satisfacer cada uno de los deseos de cada sujeto democrático. En otras palabras, la mercancía debe poder funcionar en el marco de la economía pulsional. Esta conexión de las dos economías (comercial y pulsional) es, al fin de cuentas, lo que explica la fuerza y la influen-

73. Véase, por ejemplo, el artículo de *Le Monde diplomatique* de mayo de 1999 (página 13), «El nuevo AMI llegará» donde se analizan los acuerdos tendientes a «la subordinación de los Estados» con el propósito de suprimir los últimos obstáculos contra el libre juego de las «fuerzas del mercado». Después del fracaso del Acuerdo Multilateral sobre Inversiones (AMI), han circulado nuevos proyectos con el nombre de Asociación Económica Transatlántica» o «Ciclo del Milenio de la Organización Mundial de Comercio».

cia actual del relato de la mercancía. Se trata, en resumen, de poner frente a cada deseo (por definición, «sin objeto»),[74] de todo deseo, sea el que fuere (de orden cultural, práctico, estético, de distinción social, real o falsamente médico, de prestancia, de adorno, sexual...), un objeto fabricado disponible en el mercado de los bienes de consumo. En el relato de la mercancía, cada deseo debe encontrar su objeto. Todo, necesariamente, debe hallar una solución en la mercancía. El relato de la mercancía presenta los objetos como garantes de nuestra felicidad y, lo que es más, de una felicidad que se hace realidad aquí y ahora.

Observamos así una singularización cada vez más profundizada de los objetos manufacturados: su infinita diversidad aumenta constantemente pues los objetos deben corresponder de la mejor manera posible a cada necesidad del individuo «obligado» por el discurso democrático a presentarse como único y a exhibir las insignias que le permiten creer que lo es. La ilusión de singularidad que procura esta producción cada vez más amplia de objetos apunta, en realidad, a una gestión eficaz de las grandes masas.

El objeto, en virtud de su finalización, comporta una proyección del deseo sobre la necesidad. Pues bien, ya sabemos lo que generalmente produce esta funcionalización del deseo: no puede sino reavivar con prontitud el deseo que se intentó satisfacer con el objeto. El sujeto, al haber buscado la satisfacción de su deseo en el objeto, descubre, dada la naturaleza de la pulsión, «que tampoco era eso», que la falta que había suscitado el deseo aún persiste. Esta decepción consecutiva a la obtención de cada objeto es la mejor aliada de la extensión ampliada de la mercancía, en la medida en que lo que hace es relanzar el ciclo de la demanda de objetos. Si «tampoco era eso», uno se siente impulsado a volver a demandar. La decepción causada por la obtención del objeto es el resorte más potente del poder del relato de la mercancía.

– El ascenso del relato de las tribus neopaganas. La diversificación del conjunto de los hombres en una infinidad de tribus, cuyas necesidades previsibles pueden identificarse y hasta calcu-

74. «La pulsión no tiene objeto», decía Freud.

larse de antemano, ofrece una boca de salida segura al ciclo de la mercancía. Cantidades de encuestadores se ocupan de tomar el pulso, sondear los riñones y los corazones de los consumidores a fin de adelantarse a sus necesidades y dar un nombre posible y un destino creíble a sus deseos. Cada microgrupo identificado tiene que poder encontrar en el mercado los productos que supuestamente le corresponden. Ninguno debe ser dejado de lado. No hay pequeñas ganancias, todos cuentan: desde los bebés que «quieren» su champú preferido a los «seniors» que «quieren» ocupar su tiempo libre e invertir sus economías, pasando por los adolescentes pobres, que tienen que poder encontrar las grandes marcas a precios accesibles, o los adolescentes ricos que quieren tener su propio automóvil. Todos tienen que encontrar lo suyo en el mercado y el «yo» está ahora en el centro de todas las publicidades: no hay ninguna que no sugiera «yo quiero...», «yo hago...», «yo decido...».

– El hundimiento del relato de la emancipación del pueblo obrero. El relato de la mercancía, al no encontrar ya en su ruta el relato antitético de la emancipación de la clase trabajadora, no hace sino seguir desarrollándose libre de trabas. Efectivamente, la actual dominación absoluta del mercado se vio en alto grado favorecida por la implosión de la única otra referencia resueltamente universal, el proletariado (la China llamada «roja», teóricamente el último baluarte del comunismo, terminó por convertirse desde hace tiempo, después de años de izquierdismo, en el país del «market-leninismo»). Como Dios ya había muerto cuando el loco de la *Gaya ciencia* de Nietzsche apostrofaba a los transeúntes con una linterna en la mano, gritándoles: «Somos los asesinos de Dios», el proletariado, ya muy enfermo económicamente por haber sido destituido de su posición de única fuente de producción de valor, murió políticamente en Berlín en 1989, cuando los berlineses del Este, a golpes de piquetas, derrumbaron el Muro... y liberaron las fuerzas, desde entonces ilimitadas, del Mercado.

– La decadencia del relato religioso. El relato de la mercancía se infiltra en los espacios culturales que dejó libres la declinación del relato religioso. Hoy, el Mercado, en su expresión más práctica, la de los grandes lugares de consumo (lo que en los

Estados Unidos llaman *malls*, es decir, los supermercados o los hipermercados rodeados de tiendas en los centros comerciales), pretende reemplazar a la iglesia en el vínculo social: la gente asiste a ellos y comulga en familia los días de descanso como iba los domingos a misa. La iglesia o el tempo se vaciaron a favor del centro comercial, nuevo lugar de culto. Esta creencia en la omnipotencia del Mercado se sostiene gracias a un lote incesantemente renovado de historietas edificantes (la publicidad) tan cándidas como las de un aplastante catecismo. Estas historietas mantienen la ilusión de que el Mercado, ultrafetichizando y espectacularizando la mercancía, puede como un Dios omnipresente y omnipotente, responder a todo. Se trata de dividir como en una cuadrícula el tiempo y el espacio del consumidor mediante este conjunto de historietas sobre la mercancía, incesantemente tejidas y difundidas (pensemos sencillamente en los grandes carteles publicitarios y en los anuncios televisivos que saturan las pantallas). Algunos sociólogos hasta han pensado (seriamente) en considerar la publicidad como el mito de nuestra época. Ciertamente, Ajax, que no le iba a la saga a Aquiles en fuerza y valor, hoy es una lavandina, pero nos parece que esta equivalencia sospechosa entre mito y publicidad menosprecia demasiado al primero y valoriza excesivamente a la segunda... Ello no impide que el estilo publicitario se imponga de tal manera que haya llegado a invadir la gran cultura, hasta el punto de convertirse en una referencia (*clips* musicales, filmes de autor que toman prestada la estética de los *spots* y los *videoclips*, la designación de «producto líder» para referirse a un libro y, como contrapartida, la tendencia a tratar las creaciones intelectuales como productos comerciales...).[75]

75. En el artículo 22 de la ley de finanzas italiana de 2002, figuraba una larga lista de proyectos de privatizaciones en la que los museos se situaban justo después de los hospitales. Lo cual motivó que los directores del MOMA, del Guggenheim de Nueva York, del Prado de Madrid, del British Museum y la National Gallery de Londres, así como a los directores del Louvre y del Museo Nacional de Arte Moderno de París lanzaran un llamamiento al gobierno de Berlusconi mencionando que «un museo no es un supermercado». Véase el artículo de Marcelle Padovani publicado en *Le Nouvel Observateur* del 6 de diciembre de 2001: «Cuando Italia privatiza sus museos».

Así es como, para resultar más eficaz, el relato de la mercancía cuenta con todo un sacerdocio, con sus encuestadores a quienes los consumidores les confiesan sus deseos más locos en materia de jabones, con actores que montan representaciones en las que el público ve cómo la mercancía realiza sus milagros cotidianos, con predicadores desgranando incesantemente sus promesas de redención a través del objeto, con sus *marketing men* encargados de difundir la buena nueva y de administrar la palabra santa sobre los buenos productos... El Mercado alimenta una verdadera servidumbre voluntaria; tanto más poderosa por cuanto se lo reconoce de hecho, ya que, desde la más tierna edad (gracias a los nuevos medios electrónicos), los futuros clientes reciben el adecuado adiestramiento para consumir las mercancías más diversas.

Además, se lo alaba porque los sectores que manejan la economía y las finanzas hacen las veces, en todo el mundo, de agentes, analistas y comentadores de cualquier materia. Por otra parte, ¿no se lo presenta como el remedio a todos los males, como la panacea universal? El Mercado, al ensalzar un comercio libre de toda prohibición y al promover la inversión, se ha impuesto como una religión conquistadora, impregnando todos los confines del mundo, hasta tal punto que, ante la buena nueva pregonada sin cesar (la multiplicación milagrosa de las riquezas), ya no se perciben sus inconvenientes más graves y visibles (la destrucción de la naturaleza, el aumento de las desigualdades, la aparición de un cuarto mundo, etc.). El Mercado lo arrebata todo hasta tal punto que, en todas partes, los grandes Sujetos han dado respetuosamente un paso al costado y se han convencido de que más valía aliarse a él que interponerse en su camino... hasta los comunistas chinos. Así es como en todas partes se han constituido breviarios, que se balbucean en todas las instituciones de poder económicofinanciero, para difundir lo que puede comprenderse y apenas se revela de sus leyes versátiles. La necesidad de someterse al mercado se presenta como un mandamiento al que habría que subordinar de inmediato todo lo demás, como si estuviéramos ante una nueva e insuperable racionalidad.

Y, en realidad, el Mercado es poderoso. Más poderoso que los demás grandes Sujetos que deben, pues, en un cambio de pa-

peles, inclinarse ante él. La globalización implica, en efecto, la desaparición o la relativización de los Estados-nación, de las Repúblicas, de los Reinos y de todo su caudal de leyes llamadas universales, que de pronto parecen ser totalmente particulares.

Finalmente, por añadidura, es un síntoma significativo que sus más feroces enemigos lo perciban además como un nuevo demiurgo. Daremos un ejemplo entre muchos; uno de los líderes más respetados de la lucha contra la mundialización, José Bové, en un artículo de un gran diario vespertino, hablaba en repetidas ocasiones del Mercado como de un nuevo dios.[76] Por cierto, José Bové denunciaba la existencia de este nuevo dios, pero no por ello dejaba de reconocer su poderío. Su artículo comenzaba así: «La humanidad está en conflicto con una *creencia* temible» (el subrayado es nuestro). Y continuaba explicando que esta nueva creencia tiene sus *gurúes* que «afirman que el único *dios* es el Mercado» y tratan de «herejes» a quienes se oponen a Él. José Bové denunciaba luego el «credo liberal», que no es más que un «dogma», etc. A lo largo de todo el artículo, el vocabulario empleado era evidentemente el de un combatiente laico que ataca la influencia sofocante de una nueva religión que está conquistando el mundo. Este tipo de discurso incluso llegó a Davos a comienzos de 2003, cumbre del Foro Económico Mundial, cuando el ex obrero metalúrgico Luiz Inácio Lula da Silva, devenido presidente de Brasil tres semanas antes, comenzaba diciendo: «Aquí en Davos, hoy hay un solo Dios, ¡el mercado libre!».[77]

Habría que preguntarse, pues, si, con el Mercado, no asistimos a una nueva manera de producir un gran Sujeto. En efecto la libertad, acordada sin condiciones, de entregarse en todo lugar a la actividad económica y mercantil permite crear una zona cada vez mayor de producción e intercambio de valores (por ejemplo, uno adquiere hoy derechos jurídicos y comerciales sobre la naturaleza, sobre el genoma humano y sobre todo lo vivo). Semejante libertad, ¿no permite, al mismo tiempo, la emer-

76. Bové, J., «Les mensonges de Mike Moore», *Le Monde*, 12 de junio de 2001, pág. 17. La cursiva es nuestra.

77. Discurso del presidente de Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, en el Foro Económico Mundial de Davos, *Le Monde*, 26 de enero de 2003.

gencia de un gran Sujeto que supera en potencia, y por mucho, a todos los actores del sistema? En su condición de fuerza incontrolable, ¿no ha llegado a ser el Mercado la potencia misma? Cuando el resultado de un proceso es hasta tal punto superior a la suma de sus partes, ¿no nos encontramos ante un fenómeno irresistible?[78]

Con el mercado en su forma actual, ampliada a todas las actividades humanas, habríamos llegado a la cima de un proceso ya reconocido por Adam Smith con la expresión, de connotación religiosa, de «la mano invisible». Esta teoría dice que cada uno debe ser libre de perseguir sus intereses egoístas para que, de tal modo, finalmente se alcance el interés colectivo de la sociedad. El «milagro» se produce en virtud de esa «mano invisible», que regula todo y reemplaza así a la divina Providencia en sus obras.[79] Sería vano, presuntuoso y hasta peligroso tratar de escapar a este «espíritu oculto» (otra metáfora de valor religioso de Adam Smith) que está presente como tal siempre y en todas partes y lo regula todo. Así se explicarían las sucesivas rendiciones en campo raso de quienes, ayer aún, eran los más feroces enemigos del Mercado.

En suma, para que todo marchara bien, bastaría que finalmente aceptemos someternos a esta fuerza que, por ser incoercible, representa un grado superior de regulación, una forma última y por fin *verdadera* de racionalidad. En resumidas cuentas, el Mercado sería poderoso como Dios, pero tendría sobre Él la

78. Desarrollé este tema en «Sur le devenir fou des démocraties», en la revista *Le Débat* de marzo-abril de 1996, París, Gallimard.

79. «[El individuo] sólo piensa en alcanzar personalmente su mayor seguridad y, al dirigir esta industria de tal modo que su producto tenga el mayor valor posible, sólo piensa en su propia ganancia: en esto, como en muchos otros casos, está siendo conducido por una *mano invisible* a cumplir un propósito que, de ningún modo, está entre sus intenciones; y el hecho de que ese fin no entre en modo alguno en sus intenciones no siempre es lo peor para la sociedad. Mientras procura su interés personal, el hombre trabaja a menudo de una manera mucho más eficaz por el interés de la sociedad que si tuviera realmente el objetivo de trabajar para ella» (la cursiva es nuestra), en Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, IV, 2, disponible en <www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques-des-sciences-sociales/livres/Smith-adam/>.

ventaja de ser *verdadero*; hasta sería la única realidad en el mundo de ficción del neoteno. Por lo tanto, habría que dejar que el Mercado y sus leyes sigan su libre curso, dando por sentado que su ley principal consiste en no seguir ninguna.

En efecto, el Mercado sólo obedece a una exigencia interna que procura sustraerse a todo control externo: *es necesario producir mercancías en cantidad creciente y a costos cada vez más bajos*. Por un lado, hay que producir cada vez más, por lo cual el mercado se obliga a crear constantemente nuevos usos de la mercancía al tiempo que amplía su extensión hasta poner bajo su control esferas hasta entonces regidas por otras relaciones: comunitarias, interpersonales, personales (como veremos luego, hoy incluso existe un mercado de las identidades y de la sexuación). Por el otro, se trata de producir a costos cada vez menores, sobre todo mediante la automatización de la producción y la disminución y hasta la marginación del costo del trabajo.[80] En esta lógica, es indispensable que los capitales circulen sin obstáculos a fin de poder instalarse sin demora en el lugar donde los costos sean menores y libres de retirarse en cuanto aparezcan en otra parte mejores condiciones.[81] Lo que suele llamarse el «dinamismo del mercado» no es más que un bondadoso eufemismo para designar su lado incoercible. El mercado es a la economía lo que la reacción nuclear es a la energía: es algo que funciona muy bien, quizás demasiado bien. Cuanto más se desarrolla la reacción, tanto más riesgo corre de dispararse en cualquier momento.

80. En la economía neoliberal, el trabajo ya no es el productor principal del valor, por eso digo que a los dos sujetos (kantiano y freudiano) que hace declinar el neoliberalismo, yo agregaría con gusto un tercero, el sujeto marxiano, definido, como ya lo indiqué, por su capacidad para producir plusvalía.

81. Aquí no hago sino retomar el discurso de los defensores de Mercado y de la mundialización. Véase, por ejemplo, esta declaración de Percy Barnevik, vicepresidente del Foro de Davos: «Yo definiría la mundialización como la libertad para mi grupo de invertir donde quiera, el tiempo que quiera, para producir lo que quiera, aprovisionándose y vendiendo donde quiera y teniendo que soportar la menor cantidad posible de obstáculos en materia de derechos laborales y convenciones sociales.» Citado por Geoffrey Geuens, *Tous pouvoirs confondus–capital, État et médias à l'ère de la mondialisation*, París, EPO, 2003, pág. 41.

Señalemos por último que si el mercado, entendido como racionalidad verdadera y última, se presenta como el nuevo gran Sujeto, ello sólo puede deberse a que los grandes Sujetos que lo precedieron «tiraron la toalla» y optaron por inclinarse ante el nuevo señor: aquello que se había instituido como el guardián político de la instancia colectiva (la República) prefiere renunciar a sus funciones de control y vigilancia. Nunca podrá uno manifestar la suficiente estupefacción ante una instancia política que explica hipócritamente que debe frenarse como tal, cuando, precisamente a causa de la pretensión de dominio absoluto del Mercado, éste debería estar bajo constante supervisión. Los políticos que defienden el desmantelamiento del Estado se encuentran así más o menos en la misma posición que el supervisor de una central nuclear que explicara por qué es necesario dejar el reactor sin supervisión. Ciertamente, esta actitud puede provocar una mayor producción de energía, pero también algunos Chernobyl sociales. Desde el momento en que se afloja el control externo, nada, ninguna forma social ni cultural puede oponerse al dominio exclusivo del Mercado. A tal punto que una sociedad idealmente sometida al Mercado sólo puede funcionar destruyendo gran parte de su entramado (industrial, social, cultural) para reordenarlo según las modalidades del flujo dominante y la organización de urgencia. Puesto que es necesario poder recibir capitales (que siempre pueden retirarse tan velozmente como llegan y hasta más velozmente de lo que llegan) se alcanza el colmo de que, en tiempos de paz, los países se ven obligados a reorganizar amplios sectores de la sociedad según modalidades análogas a las de los campos de refugiados. La constitución del mercado como racionalidad última está ya tan asentada en las mentes que aceptamos como la gran necesidad ética de nuestro tiempo las permanentes intervenciones humanitarias de urgencia destinadas a socorrer a las víctimas de lo que aparece como esta nueva «fatalidad» ciega, la de las incontrolables calamidades socioeconómicas que todos los meteorólogos especializados han renunciado a prever. Da testimonio de esta interpretación del mercado entendido como una nueva calamidad «natural» la multiplicación de un nuevo tipo de mensajes caritativos, sin enunciador ni des-

tinatario.[82] Como es una plaga que no viene de ninguna parte, la única posibilidad que deja es una vaga y sin embargo intensa exhortación de todos hacia todos para hacerle frente con valentía, como cuando llega un huracán. Vemos así que organismos como la Unesco piden hoy a millones de personas que firmen peticiones (contra todas las calamidades) para presentarlas solemnemente algunos años después... ante los responsables de la Unesco[83]. Precisamente esta renuncia de lo político es lo que permite que el Mercado pueda triunfar y aparecer como una fuerza incoercible e imprevisible que puede producirlo todo: tanto un desarrollo sin precedentes de ciertas regiones (por ejemplo, el despampanante nuevo Shanghai) como un paisaje devastado (por ejemplo, la Argentina).

Probablemente no sea posible resistirse a este proceso. Pero, por poderoso que sea, el «Mercado» no puede sino fracasar –al menos en un aspecto, sin embargo, capital– en su intento de funcionar como nuevo gran Sujeto. Lejos de hacerse cargo de la cuestión del origen, del fundamento, del elemento primero, es decir, de la cuestión, muy hegeliana, del deseo de infinito del hombre, únicamente puede confrontar a cada individuo con la angustia (que, por cierto, viene acompañada de nuevos goces) de la autofundación. Sin duda, ahí es donde se sitúa el límite fundamental de la economía de mercado en su pretensión de hacerse cargo del conjunto del vínculo personal y del vínculo social: no es una economía general, tampoco es una economía simbólica; es sólo una «economía económica». Se desarrolla, es verdad, en el registro libidinal, en la medida en que siempre pretende presentar a cada sujeto un objeto fabricado que supuestamente habrá de colmar su deseo, pero fracasa en su intento de funcio-

82. Véase Amorim, M., «O Branco da Violência», en *Carta Capital*, 2 de agosto de 2000, San Pablo, Brasil, donde el autor identifica esta forma enunciativa a partir de un análisis del discurso de las «marchas por la paz» que supuestamente se manifiestan en contra de la violencia que se vive en las grandes ciudades brasileñas, sin decir nada de las causas de tal violencia.

83. Véase, por ejemplo, el «Llamamiento 2000 a favor de una cultura de la paz y la no violencia», lanzado en 1997, para el año 2000, ¡con el año 2002 como fecha de cierre de la petición!

nar como economía general en la medida en que abandona al sujeto a su propia suerte en lo esencial: su propia fundación. Pues bien, si esta cuestión (imposible) del origen no se trata, puede retornar como *tormento* irreprimible. Ésta es, en efecto, una cuestión que no puede revocarse; que sólo puede ser elaborada en y por la cultura, mediante lo que Freud llamaba un *Kulturarbeit* y definía como «un trabajo interminable, que debe retomarse sin cesar y sin cejar» para que el «yo» advenga.[84] Como este trabajo específico de la cultura, necesario para el advenimiento del «yo», hoy sólo puede ser realizado por el Mercado, frecuentemente lo que se presenta, en cambio, es una serie de reivindicaciones identitarias descabelladas (fundamentalismos, etnicismos, regionalismos, etc.).

En efecto, puesto que el Mercado es una red de intercambios de mercancías y valores, conectarse al Mercado equivale siempre a encajar en la única *horizontalidad* posible de la red. Me parece que Pierre Lévy es quien mejor resumió la lógica de la red al integrar la funcionalidad técnica específica de la red informática en la lógica filosófica del rizoma de Deleuze.[85] En la red-rizoma, todo pasa en tiempo real y en positivo. Nada falta, a un individuo normalmente provisto de máquinas productivas y/o deseantes le basta con conectar algunas a la red para que se produzca el «milagro», es decir, para que las «cosas marchen». Los principios de la red, muy sencillos, pero profundamente subversivos en su utilitarismo e inmanentismo mismos, pueden enunciarse en cuatro puntos:[86]

- el principio de multiplicidad significa que la red está organizada siguiendo un modelo fractual; cualquier lugar pue-

84. Freud, S., *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, ob. cit., pág. 110, donde se encuentra la famosa fórmula : «Wo Es war, soll Ich werden. Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuyersee».

85. «Un rizoma no comienza ni termina, está siempre en el medio, entre las cosas, inter-ser [...]. El rizoma es alianza, únicamente alianza». Podrá encontrarse un verdadero tratado del «rizoma» en Deleuze G. y Guattari, F., *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie*, ob. cit.; véase «Introduction: rhizome», págs. 9-37.

86. Me inspiro libremente en los trabajos de Pierre Lévy, entre ellos *Les Technologies de l'intelligence*, París, La Découverte, 1990.

de revelarse compuesto de toda una red y así sin interrupción;
- el principio de exterioridad especifica que la red no posee una unidad orgánica, su extensión, disminución y recomposición siempre pueden depender de una conexión con otras redes;
- el principio topológico indica que, en la red, no hay un espacio universal homogéneo en el cual circulen los mensajes o las informaciones o las mercancías: ellos mismos crean el espacio en el que circulan, por cuanto la red no está en el espacio sino que es el espacio;
- el principio de movilidad de los centros enuncia que la red posee de modo permanente muchos centros constantemente móviles.

Esto puede comprobarse: lo que directamente ha desaparecido de la red-rizoma es la idea misma de un Tercero, tal como funcionaba en los conjuntos simbólicos, vale decir, de ese uno menos que permitía que se constituyera un conjunto homogéneo. En la red, todo se encuentra en el mismo plano, sólo existen interrelaciones que conectan a los actores. No hay más exterioridad que interioridad. No hay más trascendencia que inmanencia. Lo ternario cedió su lugar a la relación dual. Ya ningún actor tiene que rendirle cuentas a un tercero, a la vez muy lejano e infinitamente próximo (presente en cualquiera, por ejemplo, con la forma del superyó); en cambio, cada uno participa de un conjunto de relaciones puramente duales. Lo cual, por supuesto, sólo puede despolitizar al conjunto y, simultáneamente, multiplicar los conflictos. Cuando entre dos actores sobreviene un conflicto, ya no se apela a una ley (universal, dictada en nombre de un Tercero) sino a un procedimiento (siempre local) que permite volver a poner en marcha el circuito.

Así es como el Mercado, en cuanto red, por más que se haya extendido hasta los más remotos confines del mundo, como en la globalización actual, no le deja ningún lugar ni a la falta de sentido ni a un más allá del sentido. El actor es aquel que puede conectar todo a la red, salvo aquello que eventualmente podría interesarle más: un «¿por qué todo esto?» y hasta un «¿por qué y cómo vivir?».

Como decían Deleuze y Guattari, que parecían regodearse con ello, en el rizoma, «¿adónde va usted?, ¿de dónde parte? y ¿adónde quiere llegar? son preguntas [que han llegado a ser] totalmente inútiles». Porque en este universo se trata de ya no «comenzar ni terminar».[87]

Esta extraña proposición posee, en todo caso, el mérito de la claridad: ¡la red-rizoma nos priva de las preguntas relativas al origen y al fin!

Ciertamente, éstas son ahora interrogaciones absolutamente inútiles. Pero no parece que evitando formularlas nos vaya mucho mejor. Después de todo, ¿no es extraño que los filósofos mismos sean quienes acepten privar al hombre de estas preguntas «vanas»? Siempre creí, por el contrario, que ellos eran los únicos capaces de hacerles justicia. Me pregunto, pues, si el consentimiento incondicional a la red-rizoma del Mercado no le está haciendo un flaco favor al ser humano, privándolo explícitamente de esas cosas inútiles que, sin embargo, no dejan de interesarle y hasta de atormentarlo. Por ejemplo, cuando apuesta por el más allá de sí mismo contra la afirmación del yo y sus elecciones. Por lo definitivamente imposible contra lo indefinidamente posible. Por lo absoluto en estado puro contra el relativismo generalizado de la red. Por el poema contra la información.[88] Por lo que se da en una frase inaudita o en un gesto heroico contra toda forma de utilidad. Despojar al hombre de lo inútil, ¿no representa el medio más seguro de convertirlo, si no en un esquizofrénico, al menos en un hebefrénico, es decir, un hombre embotado y sufriente?

El fracaso del «Mercado» en su intento de constituirse como el nuevo gran Sujeto se hace, pues, evidente en las nuevas formas adoptadas por las perturbaciones mentales en nuestras so-

87. Deleuze G. y Guattari, F., *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie*, ob. cit., pág. 36.

88. El escritor Pierre Michon parece responder exactamente a la condena de Deleuze y Guattari en cuanto a las preguntas del comienzo y del final cuando escribe que «los poemas [...] pueden cumplir esa misión, abarcar en la misma mirada el Big Bang y el Juicio Final [...]. ¿Para qué sirven los poetas en nuestros tiempos que son tiempos de desasosiego? [...] Únicamente para eso». Michon, P., *Corps du roi*, París, Verdier, 2002, págs. 74-75.

ciedades. Como el Mercado ignora al Tercero y sólo puede proponer relaciones duales, vale decir, interacciones, no permite que el sujeto se articule con lo que lo supera. Ahora bien, un hombre privado de las cuestiones imposibles del origen y el fin es un sujeto amputado de la apertura al ser, dicho de otro modo, un sujeto impedido de ser plenamente sujeto. La red constituye, pues, una suerte de grado cero de la socialidad puesto que excluye toda relación con el ser. Sin embargo, éste es el tipo de relación que se propone hoy como modelo de toda sociedad posible. En efecto, hoy todo debe ponerse en red, so pena de no ser –las mercancías, las informaciones, los artistas, los usuarios de tal o cual servicio, los enfermos (hasta los esquizofrénicos y los autistas), las asociaciones emergentes, los grupos de presión, etc. Pero la red sólo pude confrontar a cada uno con la pregunta de su propia fundación, dejándolo completamente solo ante una subjetivación que se ve obligado a asumir por sí mismo sin que ello implique que necesariamente pueda hacerlo. Así, se pone en peligro todo el funcionamiento trinitario de la condición subjetiva, lo cual produce efectos devastadores en el sujeto hablante. El modelo de la red nos hace pasar de un régimen en el cual el inconsciente se manifestaba de manera prevaleciente mediante la neurosis (como deuda en relación con el tercero), a un modo en el que se manifiesta mediante formas psicotizantes (y, como consecuencia, para decirlo en términos lacanianos, a la forclusión de lo que «la religión nos enseñó a invocar como el Nombre del Padre»).[89] Sin embargo, no vayamos a creer que nuestros conocimientos sobre la buena vieja psicosis clásica (paranoica o esquizofrénica) podrían bastar para explicar este fenómeno. Por el contrario, estamos apenas en el comienzo de la exploración de las nuevas formas psicotizantes de la posmodernidad.[90]

89. Lacan, J., *Écrits*, París, Seuil, 1966, véase «D'un traitement posible de la psychose».

90. Me adhiero, pues, a las hipótesis del psicoanalista Jean-pierre Lebrun que propone la expresión «sujeto en estado de experiencia límite» para hablar de las «nuevas modalidades clínicas» en las cuales aparece el «sujeto de hoy»: un sujeto que ha sido «dejado en la incapacidad de asumir por sí mismo una subjetivación». Lebrun, J., *Les Désarrois nouveaux du sujet*, París, Érès, 2001, pág. 66.

La caída de las definiciones ternarias y el alza de las definiciones autorreferenciales

En la posmodernidad, el sujeto ya no se define en su relación de dependencia con Dios, el Rey o la República, sino que se ve obligado a definirse por sí mismo. Encuentro que la mejor ilustración de esta situación es la nueva definición del sujeto hablante dada por el gran lingüista Benveniste después de la Segunda Guerra Mundial: «es yo quien dice yo». El sujeto que habla, en la posmodernidad, ya no se define heterorreferencialmente sino autorreferencialmente. Dando esta nueva definición, Benveniste en cierto modo convalidó el advenimiento de un nuevo sujeto hablante, definible de manera autorreferencial, al conferirle sus derechos semióticos.

Otro índice de la irrupción de esta nueva definición del sujeto hablante: lo que propone Lacan en su famoso texto sobre el estadio del espejo. Con respecto a esto, creí poder mostrar que el espejo lacaniano implicaba, además de las fuentes conocidas (el narcisismo, el neodarwinismo, la psicología de la Gestalt, el hegelianismo), un origen teológico preciso, pero desconocido, que traté de destacar en un libro breve relativamente reciente.[91] El estadio del espejo contiene, en efecto, una referencia a Boehme, para quien Dios utilizaba el espejo a fin de conocerse en su infinita diversidad. En la construcción de su estadio del espejo, Lacan trasladó de alguna manera el espejo de Dios al sujeto, a aquel que dice «yo» como, por lo demás, lo atestigua el título del artículo lacaniano: «El estadio del espejo como formador de la función del yo». Después de semejante destitución de Dios, era necesario que Lacan reintrodujera la figura del Otro, cosa que nunca dejó de hacer. Pero del estadio del espejo queda la idea de que el sujeto, como Dios, se forma de su imagen, de manera autorreferencial.

Hay una congruencia histórica entre estas definiciones por vía del espejo y estas definiciones autorreferenciales del sujeto hablante. Ambas intervienen en el momento en que las sucesivas

91. Dufour, D.-R., *Lacan et le miroir sophianique de Jacob Boehme*, París, EPEL, 1998.

definiciones heterorreferenciales del sujeto, practicadas por Occidente, sólo condujeron, finalmente, a la catástrofe nazi de la definición por la Raza. Serge Leclaire, comentando en 1994, en su último artículo, mis declaraciones sobre el Tercero que sostuve en 1990 en *Los misterios de la trinidad*, hace notar, en este sentido, que el siglo XX «vio derrumbarse todas las figuras donde el tercero mantenía su prestancia. Después de que pudo decirse que Dios había muerto, se sucedieron una sarta de desilusiones, que se volcaron irreversiblemente alrededor del horror de la Shoah, para terminar arruinando todo mausoleo posible de un tercero instituido, de un cuerpo simbólico donde se guardaría en reserva el espíritu de la ley».[92] En realidad, ¿qué otra cosa podía hacerse después de ese desastre que terminar con las definiciones heterorreferenciales a través de un tercero y llegar a una definición autorreferencial del sujeto? Por mi parte, considero que los trabajos de Benveniste y Lacan fueron los que establecieron los derechos semióticos y psíquicos de un nuevo sujeto autorreferencialmente definido. Entiendo por «derechos semióticos» el derecho al uso sin condición del «yo»: uno puede, en suma, decir «yo» sin tener que rendirle cuentas a nadie, ni a Dios, ni al rey ni a la República.

De esta nueva definición semiótica se desprenden algunas consecuencias graves. Si la posmodernidad democrática corresponde a la época en que el sujeto que hablaba ha comenzado a definirse, no ya de manera heterorreferencial sino autorreferencial, es decir, no ya de manera trinitaria sino unaria,[93] lo que se sigue de ello es, por un lado, la postulación de la autonomía jurídica del sujeto y, por el otro, la de su libertad económica. Con esto quiero decir que tanto la autonomía jurídica como la libertad comercial, eventualmente total como se da con el neoliberalismo, son absolutamente congruentes con la definición autorreferencial del sujeto. Por todo eso creo que el análisis de la decadencia del Otro, característica de la posmodernidad, debe comprender los tiempos neoliberales en que vivimos actualmente, definidos por la libertad económica máxima que se otorga a los individuos.

92. Leclaire, S., *Écrits pour la psychanalyse II*, París, Seuil/Arcanes, 1998, prefacio de Dufour D.-R. Véanse págs. 194 y sigs.

93. Sobre el concepto de *unario*, me permito remitir al lector a mis trabajos *Le Bégaiement des maîtres*, Estrasburgo, Arcanes, 1988 y 1999, y *Folie et démocratie, essai sur la forme unaire*, París, Gallimard, 1996.

Pero instituir los derechos semióticos del nuevo sujeto autorreferencialmente definido es una cosa, y vérselas con las consecuencias clínico-simbólicas de este uso es otra que Benveniste nunca quiso ver realmente; no quiso percibir lo que Lacan comprendió claramente: un sujeto definido autorreferencialmente es también un sujeto penetrado por la ausencia de definición. Lacan no fue el único que lo entendió así: la gran literatura estaba atenta. En la misma época de Lacan, hubo alguien que avizoró todas las consecuencias que tendría para el ser hablante el advenimiento del sujeto autorreferencialmente definido. Destaco, sencillamente, sin poder desarrollar aquí este punto, que en 1946, es decir, en la misma época del «descubrimiento» de Benveniste, Beckett, quien no conoce al lingüista, descubre, simultáneamente, la misma fórmula, el famoso: «es yo quien dice yo». Casi inmediatamente se le ocurre que esta fórmula tiene que conducir inevitablemente a los peores desórdenes. Beckett es, en efecto, el autor de una memorable fórmula contrabenvenistiana: «Digo yo sabiendo que no soy yo». Encontramos esta fórmula precisamente en su obra mayor, titulada *El Innombrable*. Es inútil sostener que Benveniste y Beckett no hablan de lo mismo. Lo que Beckett pone en tela de juicio es esencialmente la primera persona, como lo prueba suficientemente esta enérgica imprecación: «ya basta de esta puta primera persona»,[94] que permite quitar toda ambigüedad. Si el «yo» no produce nada, ello ocurre porque, a pesar de que se use y se profiera la fórmula, algo esencial que debía funcionar ha permanecido en suspenso, o incluso ha fracasado, en el acceso a la condición subjetiva que esa fórmula debía garantizar.

Lo que rescato es que, con esta fórmula, entramos en una definición del sujeto que apela a la autorreferencia, o sea que ya no apela a la heterorreferencia ni, por lo tanto, a definir al sujeto en virtud de la existencia de un gran Otro. Pues bien, a partir del momento en que ya no hay Otros presentables, comienzan a

94. Beckett, S., *L'Innommable*, París, Minuit, 1953, pág. 82.

surgir otros problemas. ¿Por qué? Porque, por supuesto, el sujeto encuentra la mayor dificultad y hasta la imposibilidad de ser él mismo cuando se le ordena ser él mismo.

De la histeria a la histerología

Efectivamente, es posible que la exigencia de someterse a uno mismo sea aún más difícil de soportar que la sumisión al Otro. Lógicamente, ¿cómo contar con un sí mismo que aún no existe?

Como ya lo indiqué, la sumisión al Otro antes se pagaba con una perturbación mental llamada «neurosis». Entre las diferentes formas de neurosis reveladas por Freud hace un siglo hay una, central, la histeria, que se caracteriza por la deuda. Esta deuda está asociada, por supuesto, a la cuestión del padre, es decir, como lo mostró Lacan, del padre como nombre, el que nombra, aquel por quien uno obtiene el acceso a lo simbólico, aquel con quien uno está en deuda.

Pues bien, al pasar de la modernidad a la posmodernidad, hemos pasado de la histeria a la histerología.

Hablamos de histerología (o *hysteron-proteron* o *hystero-proton*) para evocar una figura de retórica que se basa en la inversión de la anterioridad y la posterioridad. Ejemplo (literario) de histerología, tomado de Jarry: «Voy a encender el fuego mientras espero que él traiga la leña». El término «histerología» deriva de la raíz griega *hysteros*,[95] «posterior», eventualmente adornado con el sufijo *proteron*, «lo que va delante» y significa que «lo que es posterior va en realidad delante». En un relato, la histerología remite a la circunstancia o al detalle que debería estar después, pero que se ha situado adelante. La figura describe pues la inversión del orden natural de las ideas y los hechos y manifiesta, como lo indica oportunamente el *Gradus*, «el desorden de espíritu de quien habla».

Utilizar una histerología es, en suma, postular algo que aún no existe para autorizarse a realizar una acción. Esta es la situa-

95. La etimología es, por lo tanto, diferente de la de «histeria» que procede del término griego *hystera*, «útero» que, como se sabe, supuestamente se contraía entre las histéricas.

ción en que se encuentra el sujeto democrático obligado al «Sé tú mismo»: ¡postula algo que aún no es (él mismo) para poner en marcha la acción en el curso de la cual debe producirse como sujeto! Lo cierto es que, como este apoyo está profundamente destartalado y hasta es inexistente, el acto, o bien fracasa difiriéndose sin cesar, o bien se realiza pero colocando al sujeto en la situación de verse obligado a hacer un giro en el cual no puede creer. Por lo tanto, se siente un impostor. Este sería el sujeto histerológico comparado con el sujeto histérico: mientras el sujeto histérico se alienaba sometiéndose a un Otro sin cesar, por supuesto sin dejar de reprocharle y reprocharse la dependencia que él mismo se había buscado, el sujeto histerológico, privado de todo apoyo en algún Otro, no puede sino perderse en una maraña interior, descubriendo que es tanto la mitad como el doble de sí mismo, perdido en una temporalidad distendida entre un antes y un después, sin presencia, aun cuando habita un presente extremadamente dilatado, separado entre un aquí y un allá. Este era precisamente el universo que exploró Beckett en *El innombrable*, el del sujeto que se encuentra en la situación de estar obligado a fundarse a sí mismo.

Con la posmodernidad, la distancia con respecto al gran Sujeto se ha hecho distancia entre uno mismo y uno mismo. El sujeto posmoderno ya no está escindido, está «esquizado». Todo sujeto se halla así en conflicto con su autofundación. Puede, ciertamente, tener éxito, pero no sin verse constantemente confrontado con fracasos más o menos graves. Esta distancia interna de sí mismo del sujeto se presenta como algo inherente al sujeto posmoderno y modifica sensiblemente el diagnóstico hecho por Freud del sujeto moderno, inclinado a la neurosis, pues para él la psicosis era la excepción. El sujeto posmoderno se inclina ahora hacia una condición subjetiva definida por un estado límite entre la neurosis y la psicosis, pues está cada vez más atrapado entre una melancolía latente (la famosa depresión), la imposibilidad de hablar en primera persona, la ilusión de omnipotencia y la huida hacia delante en falsos sí mismos, en personalidades prestadas y hasta múltiples que el Mercado le ofrece en profusión. En otros términos, la posmodernidad estaría viviendo la decadencia de lo que Freud llamaba las neurosis de trans-

ferencia a favor de las psiconeurosis narcisistas, contra las cuales la defensa última es a menudo la perversión.

La posmodernidad y las nuevas formas de manifestación del inconsciente

En *La fatiga de ser uno mismo*,[96] Alain Ehrenberg estableció que actualmente la depresión es el trastorno mental más difundido. Mostró que el incremento espectacular de la depresión correspondió al momento en que los modelos disciplinarios de gestión de las conductas, las reglas de autoridad y de conformidad a las prohibiciones decretadas por el gran Sujeto, que asignaban a los individuos un destino ya trazado, cedieron ante los mandatos que incitan a la iniciativa individual, que le imponen a cada sujeto la obligación de llegar a ser él mismo. La depresión sería, de algún modo, el precio que debemos pagar por la libertad y por emanciparnos del dominio del gran Sujeto. La depresión se manifiesta como tristeza, astenia (la fatiga, es decir, la antigua «acidia»), inhibición o como una dificultad para la acción que los psiquiatras llaman «desaceleración psicomotora». Traduce la impotencia misma de vivir.

La «pasión triste» alcanzaría hoy permanentemente y por turnos a franjas importantes de la población (se ha hablado de entre el 15 y el 20 por ciento de los individuos) y se ha transformado en un deficiencia de la acción y de la iniciativa.[97] Así es como, en las sociedades modernas vemos aparecer, cada vez con más frecuencia, técnicas de acción sobre uno mismo. De esto se tratan los programas televisivos que ponen en escena vidas corrientes y los relatos de exhibición de uno mismo ampliamente difundidos con el rótulo de literatura o, evidentemente, el uso de psicotrópicos destinados a mejorar el humor y a aumentar las capacidades individuales. En efecto, actualmente, en nuestras

96. Véase sobre esta cuestión de Ehrenberg, A., *La Fatigue d'être soi*, París, Odile Jacob, 1998.

97. Cifras suministradas por el informe anual de la OMS en 2001, dedicado a la salud mental: *La salud mental: nuevas concepciones, nuevas esperanzas*, Ginebra, OMS, 2001.

sociedades, numerosos individuos consumen regularmente antidepresivos entre los cuales el Prozac ha llegado a ser un emblema. El hecho de que tal medicamento se haya convertido hoy en un nombre tan común como la «aspirina» ilustra con claridad la extensión del fenómeno. Sin embargo, esto no debería llevarnos a creer que tal situación obstaculiza de alguna manera el curso democrático, sino todo lo contrario. Hoy, el consumo de Prozac o de cualquier otro medicamento perteneciente a esa clase de antidepresivos llamados «confortables» forma parte de estas nuevas posibilidades «democráticas» que afectan la capacidad de «fabricar el propio interior mental» del pequeño sujeto deprimido para «sentirse mejor», o incluso para sentirse «mejor que él mismo». Una de las consecuencias es que, en nuestras sociedades posmodernas, la diferencia entre curarse y drogarse tiende a difuminarse. La otra consecuencia es que, en estas condiciones de modificación artificial y permanente del humor, se hace difícil decir qué corresponde a uno mismo y qué a la fabricación artificial de uno mismo. Incluso el hecho de filosofar, ¿tiene todavía algún sentido? ¿Qué sucede, por ejemplo, con la autenticidad heideggerina acordada a la escucha del Ser ante este fenómeno? Hasta se hace difícil decir exactamente quién es uno. Y también en esto Beckett fue premonitorio.

Me permitiré hacer dos observaciones sobre los importantes trabajos de Ehrenberg referidos a la depresión. La primera es que el sujeto que habla, obligado hoy a fundarse solo, se encuentra exactamente en la misma posición depresiva que el antiguo gran Sujeto. Recordemos, en efecto, al rey pascaliano. Pascal, eminente clínico de vanguardia, ya había hecho notar que, cuando se lo dejaba librado a sí mismo, el rey volvía a ser lo que era: un pequeño sujeto *como cualquier otro*. Por otra parte, ésta es exactamente la expresión que emplea Pascal: «Haced la prueba: dejad completamente solo a un rey [...] y veréis que un rey que se ve a sí mismo es un hombre lleno de miserias y las siente *como cualquier otro*».[98] El rey fundaba a todos los demás, pero él mismo no disponía de un lugar donde fundarse, se veía sumido

98. Pascal, *Les Pensées* (1670), París, Flammarion, 1926, pág. 215. La cursiva es mía.

en una melancolía persistente de la que había que distraerlo sin cesar. La depresión, es, pues, el nombre moderno que se le da a un trastorno antiguo ya perfectamente identificado por Pascal, esa melancolía que afectaba al neoteno obligado a hacer las veces de gran Sujeto. Hoy, el sujeto hablante está obligado a representarse a sí mismo. Ahora bien, como lo anunciaba Pascal: «el hombre que sólo se ama a sí mismo, no odia nada tanto como estar solo consigo mismo. No procura nada que no sea para sí ni huye de nada tanto como de sí: porque, cuando se ve, no se ve tal como desea ser y encuentra en sí un cúmulo de miserias inevitables y un vacío de bienes reales y sólidos que es incapaz de llenar».[99]

La segunda observación se relaciona con el fenómeno mismo de la depresión y con su naturaleza. La depresión aparece como un dato clínico primario cuando en realidad no es más que el resultado de la confrontación del sujeto con la figura de la histerología. El sujeto se vuelve depresivo o melancólico cuando encuentra en su ruta subjetiva la figura de la histerología que le impide toda acción: ¿cómo apoyarse en lo que aún no existe (uno mismo) para poner en marcha la acción al término de la cual uno debe producirse como sí mismo? De modo que la depresión no remite a un rasgo identificable en términos psicológicos o sociológicos sino que remite directamente a una imposibilidad lógica propia de la subjetivación posmoderna: uno no puede apoyarse en uno mismo para llegar a ser uno mismo, sencillamente porque falta el primer apoyo. Por lo tanto, no me parece que haya que hacer la hipóstasis de la depresión como «perturbación mental» elemental, sino que debe concebírsela como una dificultad de subjetivación ligada al hecho de hallarse situado delante de una imposibilidad lógica y, más precisamente, histero-lógica.

Además, no habría que dejarse obsesionar por la depresión. Esta es sólo el árbol que oculta el bosque de otros trastornos. La presión histerológica con la que nos vemos obligados a vivir en la posmodernidad ciertamente puede desembocar en la depresión, incluso en ese malestar exacerbado que se llama el «ataque

99. Ibíd., pág. 214.

de pánico», pero también puede traducirse en otras formas. Evoquemos algunas de ellas:

1) *El narcisismo desenfrenado y la infatuación subjetiva.* En la antigua economía psíquica, el movimiento autorreferencial estaba fijado al tercero de la estructura: por ejemplo, en la Biblia, las famosas palabras: «Yo soy el que soy», de *Exodo* III, 14, eran asumidas por "Jahvé" cuyo nombre significa, precisamente, «Él es».[100] El Tercero asumía, en suma, la forma unaria. En la nueva economía, el movimiento autorreferencial se ha dispersado del *él* para fijarse en el *yo*. En suma, la ambivalencia unaria que, en la teología caracteriza a Dios (que era, o bien, en su fase positiva, la *totalidad* misma, o bien, en su fase negativa, la *nada* de la mística negativa), se transfiere al sujeto hablante mismo a cargo de su autofundación. De todo ello resulta una notable e intensamente problemática desinhibición del individuo respecto del gran Sujeto.

La autobiografía de Althusser, escrita después de haber dado muerte a su compañera Hélène, es, en este sentido muy significativa para ilustrar mis palabras.[101] En ella, Althusser describe su vida como una existencia gobernada por el fantasma de tener la obligación de «darse un padre imaginario, pero de tratarlo como si fuera su propio hijo». Éste es el famoso fantasma althusseriano de transformarse en «el padre del padre» o en el «maestro del maestro»: «No tuve padre y jugué indefinidamente a ser "el padre del padre" para crearme la ilusión de tener uno, en realidad, para darme a mí mismo el rol de un padre para mí, puesto que ninguno de los padres posibles podía cumplir ese papel. Y yo los rebajaba desdeñosamente, poniéndolos por debajo de mí, subordinados manifiestamente a mí». Sin embargo, basta que Althusser intente poner en obra una manipulación de esta índole para que, de inmediato, se vea a sí mismo como una su-

100. *La Bible* I, París, Gallimard, 1956. Véase la introducción de Ed. Dhorme, pág. XL. Sobre esta estructura ternaria, me permito remitir al lector a mi comentario aparecido en Dufour, D.-R., *Folie et démocratie*, ob. cit., cap. VIII.

101. Althusser, L., *L'avenir dure longtemps* seguido de *Les Faits*, autobiografías, París, Stock/IMEC, 1992. Sobre las citas que siguen, véanse las págs. 81, 163, 270 y 271.

ma «de artificios e imposturas, es decir, sin un solo rasgo auténtico». Acá podemos reconocer un giro de perfecta factura histerológica. Y, en ese fantasma de propósito manifiestamente autofundador, Althusser encuentra un teorema idéntico al de la teología negativa, como lo atestigua lo que escribe sobre sí mismo: «Impotencia total de ser = omnipotencia sobre todo». Por otra parte, en su enorme (tanto como loca) inteligencia, Althusser advierte perfectamente la procedencia teológica de este motivo: «terrible ambivalencia cuyo equivalente, por lo demás, encontramos en la mística cristiana medieval: *totum = nihil*». Sin embargo, Althusser no saca ninguna conclusión sobre el surgimiento histórico de semejante sujeto, probablemente porque, en su condición de individuo ejemplarmente inmerso en la modernidad (como lo testimonia su muy kantiana definición de la filosofía),[102] sólo pudo comprender que su propio caso, lejos de corresponder a un itinerario y a los accidentes individuales, competía ya a la época que vendría. En este sentido, el drama subjetivo de Althusser, consiste en haber tenido que enfrentar la forma sujeto de la posmodernidad disponiendo «solamente» de los medios filosóficos de la modernidad, esto es, una deliberación, por amplia y libre que fuera, sobre Dios y, luego, sobre el proletariado. Si no pudo hacer nada, ante esta «terrible ambivalencia» que alternaba la omnipotencia con la impotencia y en la que estaba sumergido, ello se debió a que ese sentimiento era ya el de otro sujeto histórico por venir, el sujeto posmoderno.

102. Althusser define explícitamente la filosofía con referencia al *Kampfplatz* de Kant (arena, campo de batalla) como «lo que propone tesis que se oponen a otras tesis», Ibíd.., pág. 161. Obsérvese, con todo, que Althusser toma a Kant un poco a su gusto porque si bien éste efectivamente habló (en el prefacio de la primera edición de *La crítica de la razón pura*) de un *Kampfplatz*, lo hizo precisamente para criticar el estado de la metafísica como lugar de «controversias sin fin». Kant explica que, mientras la Lógica, la Matemática y la Física habían alcanzado un *estado de derecho* que les permitía trabajar con certezas objetivas, la Metafísica permanecía, en el momento en que él la aborda, en un *estado de hecho* en el que todas las opiniones se oponen en vano. De modo que, para Kant, no se trataba, de ninguna manera, de sentirse satisfecho con ese *Kampfplatz*, sino de poner orden en ese «campo de batalla», con el objeto de convertirlo finalmente en el lugar de un «tribunal» presidido por la razón, de ahí la necesidad de una crítica de la razón pura.

Más allá del caso de Althusser, en muchos aspectos ejemplar, hay que examinar las consecuencias relativas al vínculo social y al estar-juntos de la difusión posmoderna de un sujeto omnipotente y al mismo tiempo impotente. Son consecuencias inevitables: si la acción de cada individuo ya no se refiere a algo que la supera y la garantiza, ya no hay diferencia entre el derecho a la libertad, del que todos disponen ahora incondicionalmente y el abuso del derecho a la libertad. El *Factum der Freiheit*, caro a Kant, el sentido de que el hombre le da a su libertad, pierde inmediatamente todo heredero y ya nada se opone a que el espacio público sea atravesado constantemente por proezas individuales: hoy vivimos en el tiempo del «narcinismo», hasta el punto de que habría que escribir un nuevo tratado plagiado del de Freud: *Para introducir el narcinismo*... Con el *narcinismo* cada individuo tiende a practicar lo que Lacan llamaba «la política de la escalerilla». Ésta consiste esencialmente en que un individuo experimenta espontáneamente la necesidad de subir al siguiente peldaño de la mencionada escalerilla cuando se encuentra con otro. Existen casos pesados de *narcinismo* (como los de quienes, hoy, se arrogan espectacularmente el derecho de vida y de muerte sobre sus semejantes). Y existen casos más livianos; pienso, por ejemplo, en la exhibición pornográfica actualmente requerida por los medios de comunicación masiva.[103] O en los teléfonos celulares. No incrimino, evidentemente, a la herramienta misma –es una bella prótesis sensorial–, sino el uso posmoderno que se le da y que permite que todos estén «conectados» permanentemente y estén allí donde en realidad no están y nunca estén donde en realidad están. Con este artefacto de «comunicación» que

103. Un ejemplo entre mil: en una célebre emisión de televisión pública del sábado por la noche, presentada como cultural, vimos al animador estrella preguntarle a Michel Rocard si «chupar no es engañar». Se trata, por supuesto, de mostrar que no hay ninguna función aparte o por encima de las demás, ni siquiera la de Primer Ministro del gobierno de Francia. Sólo hay individuos que forzosamente deben revelarlo todo, hasta su intimidad. Lo extraño del caso es que muchas personas así solicitadas se prestan fácilmente a estos interrogatorios hasta el punto de que los animadores que conducen el juego en ocasiones se sienten confundidos. Sin embargo, calculo que aún no hemos visto nada, si se me permite la expresión, y que apenas estamos en el comienzo de este proceso.

satura el espacio público de discursos totalmente privados, cada individuo es «libre» hasta tal punto que no sólo ya no teme exponer en público su vida privada, sino que, por el contrario, se ve obligado a hacerlo librándose con ello a una de las formas posmodernas del goce. Al respecto, es en alto grado significativo que hoy se promueva la exposición de la vida íntima de cualquier individuo como la gran norma posmoderna de la literatura.[104] Calculemos la distancia recorrida entre esos testimonios de «tendencia literaria» derivados directamente de la prensa llamada «people» y la actitud ejemplar de un autor de la modernidad reciente como Blanchot, que pasó su vida escondiéndose a fin de que los lectores consideraran su obra, es decir, su escritura, antes que sus pequeños (necesariamente pequeños) asuntos privados.[105] Lo que se mata en este ideal falso de transparencia y sinceridad es la parte maldita que impulsaba el viejo libertinaje, profundamente negativa y necesariamente asocial.[106] Este es un rasgo revelador de la posmodernidad: ese culto de la espontaneidad, tan ingenuo como lleno de nimiedades, que supone la existencia de un yo cuya única tarea es contar su vida a los demás a fin de ser él mismo, está invadiendo la literatura y suspendiendo la gran ficción.

2) Al mismo tiempo que el *narcinismo* y su «política de la escalerilla» (en la que, como dice Lacan, «todos se creen bellos») observamos una *pulsión igualitaria* que tiende a negar la difícil tarea de intentar producirse a sí mismo como sujeto (de la que el estoicismo, por ejemplo, da una idea). De entrada, todos somos iguales porque somos demócratas y estamos espontáneamente provistos de un yo, un yo que sólo hay que «impulsar» (en lo posible, de manera ganadora) en los intercambios. La idea del es-

104. Christine Argot, escritora adulada por los medios a causa de sus relatos de incesto y de amores variados, explicaba así con toda seriedad, en una emisión televisada de actualidad literaria (*Campus* de Guillaume Durand, TF1, 5 de septiembre de 2002) que hoy la indecencia consistía en mantener oculta la propia intimidad y no en exhibirla. Es por ello que, para no dar pruebas de indecencia, ella debía contar todo lo relativo a su intimidad en sus novelas...

105. Véase Bident, Christophe, *Maurice Blanchot: partenaire invisible*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1998.

106. Véase sobre esta cuestión el notable artículo de Philippe Muray, «Sortie de la libido», *Critique*, París, julio-agosto de 2000, «Éros 2000».

fuerzo que habría que hacer para *llegar a ser lo que uno es* hoy encuentra gran resistencia. A partir de ahora, sólo hay que aprender por placer; todo lo que exige sufrimiento es malo. Según esta pulsión igualitaria, todos somos espontáneamente artistas, pensadores y literatos, tanto más consumados por cuanto hemos logrado desembarazarnos de la idea reaccionaria de crear. Ya no importa la obra, sino la intención. Se promueve la «historia de vida» que permite creer, sin problemas, que la propia vida ya es la obra. Y, con gusto, se fustiga a aquel que todavía pretende transmitir a otros algo que se pasó la vida construyendo. Pero, ¿quién se cree éste con su insoportable pretensión, como si los demás no fuéramos sus iguales?

3) Si la depresión remite a un sujeto que es menos que sí mismo, *el síndrome llamado de «personalidades múltiples»* (cuya forma general Beckett anunciaba en *El innombrable* y que David Lynch explora en filmes como *Carrera perdida* y *Mulholland Drive*) nos introduce en la forma contraria: un sujeto que es más que sí mismo. Estos casos de «personalidades múltiples», se nos dice, están aumentando considerablemente en los Estados Unidos, aun cuando ciertos freudianos ortodoxos prefieren no ver en ellos, en general, más que casos de histeria[107] (evitando así lo que Mar-

107. El esquema freudiano que se invoca es pues el que Freud toma de Charcot a propósito del ataque histérico: «En un caso que observé, escribe Freud, la enferma se ajusta el vestido al cuerpo (en cuanto mujer) mientras que, por otro lado, se esfuerza por quitárselo (en cuanto hombre)». Véase Freud, S., «Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité [1908]», *Névrose, psychose et perversion*, traducción de Laplanche y Pontalis, París, PUF, 1973, pág. 155. Si bien ese caso de doble personalidad descrito por Freud es evidentemente un caso de histeria, ¿quiere decir que todos los casos de «personalidades múltiples» necesariamente lo son? ¿Qué ocurre con aquellos que no remiten a la bisexualidad y con aquellos que no presentan un conflicto de personalidades simultáneas sino sucesivas? Por otra parte, el mismo Freud había abordado la realidad de estos casos: «Cuando las identificaciones [del yo] llegan a ser demasiado numerosas, demasiado intensas, incompatibles entre sí, nos encontramos en presencia de una situación patológica o del preludio de una situación de este tipo. De ello puede resultar principalmente una disociación del Yo cuyas diferentes identificaciones consiguen aislarse unas de otras, oponiéndose resistencia, y probablemente debamos buscar en este hecho la explicación de esos casos misteriosos llamados de *personalidad múltiple*, en los cuales las diferentes identificaciones tratan por turnos de acaparar para sí toda la concien-

cel Gauchet llama el necesario trabajo de «redefinición del inconsciente»). El sujeto ya no está sólo divido, sino que es la mitad y/o el doble de sí mismo: el siglo XXI bien podría ser la época de los sujetos y de los cuerpos postidentitarios: muchas identidades en un mismo cuerpo, una misma identidad compartida por varios cuerpos.[108]

4) *La negación de lo real* (por ejemplo, la negación esencial de la diferencia generacional, pues el sujeto posmoderno desconoce el principio de anterioridad según el cual el padre [*père*] hace las veces de referencia [*repère*], y la otra negación, no menos esencial, de la diferencia sexual) es otro de los rasgos para destacar. En los dos capítulos siguientes retomaremos este tema.

5) *Las nuevas formas de sacrificio.* En *Locura y democracia* (ob. cit.), ya indicaba yo que uno de los medios que encuentra el sujeto obligado a fundarse solo para evadirse de su maraña interior era conseguir un punto de apoyo externo. Y examinaba, entre otros casos, el de una mujer joven que intentaba fundarse como sujeto social mediante un juicio entablado contra un fabricante de whisky a causa de la muerte del bebé que llevaba en su vientre, ocurrida como consecuencia de que la mujer había bebido el contenido completo de una botella una noche en que se sentía deprimida. Al recurrir a la justicia, ella esperaba, de alguna manera, refundarse a partir de que se la reconociera como sujeto del trauma, es decir, como sujeto que supuestamente no sabe cómo obrar en la vida social cotidiana, en este caso, que no sabe que a la mujer embarazada se le recomienda no beber... una botella de alcohol. Hoy me parece que se trata de una especie de proeza sacrificio que le permite al sujeto fundarse amputándose una parte de sí mismo.[109] Fundarse sobre una amputación que, de este modo, llega a constituir una especie de referencia en lo real que suple la falta de referencia en lo simbólico. Henri Frignet, psicoanalista que trabajó mucho con casos de transexualismo,[110] me señaló que el pedido de ablación de pene podía considerarse también como una de las formas posmodernas del sacrificio que permite fundar la referencia y «evitar» así el enmarañamiento histerológico interior. Asimismo me comentó de una forma de sacrificio que se practica actualmente del otro lado del Canal de la Mancha, que consiste en la amputación de una pierna y a veces de las dos. La operación le permite al sujeto, como en los casos de transexualismo, vivir su cuerpo como «regenerado» y reclamar la identidad de amputado. Esto incluso tiene un nombre, *apotemnofilia* [de los términos griegos αποτέμνω, «cortar separando» y φιλια, «amor, inclinación por»] y, según parece, algunos cirujanos y psiquiatras ingleses en un momento llegaron a hacerse una especie de clientela con este tipo de pedidos.

Y quedan por último las formas de sacrificio extrema que van mucho más allá de la ablación de una parte del cuerpo, puesto que apuntan a la ablación total de sí mismo. Son formas que sobrevienen a menudo en el momento mismo de un paso al acto violento: es cada vez más frecuente ver individuos que han cometido un *acting out* muy mortífero, pedir que se los mate en el lugar. La época posmoderna está viviendo así la expansión de una nueva forma de sacrificio: el sacrificio al cuadrado. Se trata de una proeza sacrificial nueva que, al perpetrarse, permite crear el punto de apoyo necesario que faltaba para por fin vivir, aunque sea un instante, antes de desaparecer. Esta nueva forma de sacrificio comienza con la inmolación de víctimas elegidas con precisión, aunque sea al azar, y se completa, después del breve

---

cia. Pero aun cuando las cosas no lleguen tan lejos, también asistimos a conflictos entre las diferentes identificaciones, conflictos que no siempre son necesariamente patológicos». Freud, S., «Le moi et le ça» [1923] en *Essais de psychanalyse*, trad. del alemán del doctor S. Jankélévitch, París, Éditions Payot, 1968 (edición digital disponible en el sitio <www.bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm>). Sobre un enfoque crítico de esta cuestión de las personalidades múltiples, puede consultarse la notable obra colectiva dirigida por F. Sauvagnat, *Divisions subjectives et personnalités multiples*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, clinique psychanalytique, 2001.

108. Lo cual ya había anticipado Artaud. Véase el artículo de E. Grossman en *Antonin Artaud*, París, Europe, febrero de 2002, «Peindre l'évanouissement de la forme».

109. No respaldo, pues, la idea de Gilles Lipovetsky según la cual, con el posmodernismo, «ha muerto la cultura del sacrificio» (epílogo de 1993 de G. Lipovetsky, *L'Ère du vide*, París, Gallimard, 1983, pág. 328). Las formas de sacrificio no han desaparecido ni mucho menos. Sólo han cambiado: ya no se ofrendan al Otro ante quien había que sacrificarse, sino a la dinámica narcisista.

110. Frignet, H., *Le Transsexualisme*, París, Éres, 2000.

pero intenso momento de embriaguez identitaria, con el sacrificio del sacrificador que decide aplicarse a sí mismo la sentencia correspondiente a su hazaña imposible.[111]

El sacrificio posmoderno inaugura así una nueva forma de inmolación en la historia de la humanidad. Y constituye, sin duda, una apelación al vínculo social. Por otra parte, los asesinos locos de la posmodernidad llevan a sus actos cuestiones políticas: el 8 de mayo de 1984, el cabo Lortie fue a la Asamblea Nacional de Québec con la firme intención de descargar su arma sobre el representante de la Provincia; en 1999, los dos autores del asesinato de Littleton eligieron el día del aniversario del nacimiento de Hitler, el 20 de abril, para dar su golpe; Friedrich Leibacher atacó el Parlamento cantonal de Zoug en Suiza el 28 de septiembre de 2001; Richard Durn la emprendió contra la representación política de su ciudad el 26 de marzo de 2002; Robert Steinhauser mató en su colegio de Erfurt el 20 de abril, evocando la masacre de Littleton, etc. Pero el tipo de sacrificio a que inducen esos actos ya no apunta a crear, mediante la inversión, posiblemente lograda, de la abyección en algo sagrado, un tercero que figure como garante metasocial entre los miembros de una comunidad. El golpe asestado al otro, al ser insostenible porque carece de fundamento, recae sobre quien lo lanza, se vuelve contra el ejecutor, deshace inmediatamente lo que pretendía construir. Se reabsorbe instantáneamente para aparecer como el acto aislado de un asocial y de un loco.[112] Puesto que la apelación al vínculo social de que son portadores tales actos ya no desemboca en nada, esta forma de sacrificio sencillamente nos hace pasar de la simbolización a la *asimbolización*.

111. Es lo que se enuncia claramente en dos frases del diario de Richard Durn, el autor de la matanza del consejo municipal de Nanterre en la noche del 26 al 27 de marzo de 2002: «Pude durante apenas algunos instantes sentirme vivo matando» y «Estimo que a un loco como yo hay que abatirlo sin miramientos ni escrúpulos», Véase *Le Monde* del 10 de abril de 2002.

112. Numerosos comentaristas, por lo demás, prefieren no ver en estos actos sino la acción aislada de algunos locos, con lo cual se soslaya recurrir a toda etiología social, política y cultural y se olvida que esos casos, lejos de remitir a una pura organicidad de la locura, traducen perfectamente el estado del vínculo social posmoderno.

Cuando se piensa en el pasado reciente y el porte que tenía entonces el sujeto moderno, uno no puede más que sentirse impresionado por las diferencias que lo separan del sujeto posmoderno. El primero llevaba en su interior algo que podría describirse como la pasión de ser otro, es decir, el deseo de producirse como sujeto del Otro. ¿Cuántas formas posibles de ese deseo de ser otro inventó la modernidad? ¿Quién se acuerda hoy de los brillantes sujetos de la modernidad reciente: había que ser el sujeto faro del poema, el sujeto del proletariado, el sujeto de la intensidad pura del inconsciente, el sujeto de culturas diferentes, lejanas, perdidas, olvidadas? A ese deseo de ser otro, aportado por la *Kulturarbeit* de la época moderna, el sujeto posmoderno le responde que sólo quiere ser él mismo, nada más que él mismo. Es por ello que, así como las patologías modernas giraban frecuentemente alrededor de la pasión de ser otro, las patologías posmodernas giran hoy alrededor de la cuestión de tener que fundarse por cuenta propia. Y, en realidad, aparecen precisamente donde la presión histerológica alcanza su grado máximo. Pero hay que aclarar que la histerología no es más que una consecuencia de lo que Lacan llamó en su tiempo *Verwerfung*, la forclusión (del nombre del padre). En efecto, si no tengo padre, entonces debo engendrarme a mí mismo. Por ello, las patologías histerológicas, marcadas por la *Verwerfung*, ponen en el tapete un estadio que está más allá de la neurosis y plantean la cuestión de la psiconeurosis. Cosa que, me parece, Lacan presintió perfectamente, después de 1968, más exactamente a comienzos de la década de 1970, cuando hablaba del «discurso del capitalista» que promueve la *Verwerfung*: «Lo que distingue el discurso del capitalista, decía en *O peor...* [seminario del 3 de febrero de 1972, no publicado], es lo siguiente: la *Verwerfung*, el rechazo, la expulsión fuera de todos los campos de lo simbólico, junto con lo que ya dije que trae eso como consecuencia. ¿El rechazo de qué? De la castración».[113] Rechazo de la castra-

113. Lacan habla particularmente del «discurso del capitalista» en el *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1991, págs. 34 y 195, en el *Séminaire XVIII, L'envers de la psychanalyse* (no publicado, sesiones del 20 de enero, 10 de febrero y 16 de junio de 1971), en la alocución del 19 de abril de 1970 (*Scilicet* n° 2-3, París, Seuil, 1970, págs. 395) y en la conferencia en la universidad de Milán del 12 de mayo de 1972 (no publicada).

ción, deseo de omnipotencia, histerología, *Verwerfung* y desimbolización están, en suma, ligadas al capitalismo. No basta, por lo tanto, atenerse, como suele hacerse con frecuencia, a la idea de que el capitalismo, con la desimbolización que produce, conduce solamente a la perversión. En realidad, lleva a la psicotización. Si la perversión es frecuente en nuestros días, es ante todo porque su imperativo de goce del objeto es en todo sentido compatible con la condición de objeto desechable y renovable de la mercancía, pero además y sobre todo, lo es porque representa la última defensa contra la psicosis, la cual también está ligada con el desarrollo del capitalismo. En una palabra, el capitalismo produce esquizofrenia, realidad que Deleuze y Guattari, en su tiempo, al escribir el *Antiedipo*, habían comprendido claramente, puesto que el libro lleva como subtítulo: *Capitalismo y esquizofrenia*. El único problema es que, como Marx, que creía que el proletario producido por el capitalismo iba a redimir el mundo, Deleuze y Guattari prefirieron creer que la esquizofrenia representa la nueva figura del salvador.[114] Aquello era apostar demasiado a favor de la esquizofrenia. En materia de redentores de la estatura de Artaud, comenzamos a darnos cuenta de que el capitalismo produce sobre todo muchos sujetos destruidos y pobres diablos desimbolizados.

De la culpa a la vergüenza: la cuestión del superyó

En la posmodernidad, ya no estamos ante el sujeto neurótico, caracterizado por una culpa compulsiva asociada a la suposición de un Otro cuya expectación tal sujeto no dejaría de decepcionar. En la posmodernidad, lo que define al sujeto es algo como un sentimiento de omnipotencia cuando «triunfa» y de omnimpotencia cuando no «triunfa». Como lo mostró Alain Ehrenberg, la vergüenza (ante uno mismo) ha reemplazado a la culpa (respecto de los otros). Así lo atestigua una expresión extremadamente popular entre los jóvenes: «me da vergüenza», «me da "cosa"»[115] (véase el filme de Mathieu Kassovitz, *El odio*). Antes me sentía culpable ante los demás, pero la vergüenza sólo me compromete ante mí mismo. La culpa era consecuencia de una frustración que me hacía sufrir y que yo sólo podía superar mediante una elaboración simbólica que implicaba una deliberación y una proyección hacia un futuro posible que me permitiría sobrevivir a esa frustración. La culpa procedía, pues, de una frustración que implicaba elaborar un proyecto personal, proyecto que podía dar numerosos rodeos y desplegarse en uno de los campos en los que parecía posible alcanzar la redención simbólica (la cultura moderna nos proponía múltiples posibilidades). La vergüenza, en cambio, apela a una recuperación rápida. Hoy «tengo vergüenza» como «tengo hambre» o «tengo frío». La vergüenza, en este sentido, expresa la intolerancia narcisista a la frustración. Debo responder de inmediato a la vergüenza. Mientras que antes debía elaborar la culpa para tratar de darle sentido, ahora estoy obligado, por influencia de la vergüenza, a la reparación más inmediata que pueda darse y a una respuesta ojo por ojo. Mientras que la culpa implicaba la relación de sentido y el desvío simbólico, la vergüenza impone la relación de fuerza y la confrontación real inmediata.

Desgraciadamente, lo que los análisis psicoanalíticos actuales destacan de la posmodernidad no permite comprender adecuadamente esta mutación. En efecto, a menudo oímos decir que la posmodernidad corresponde a la mera caída de los ideales del yo.[116] Alguien hasta llegará a decir que esta caída, que implica eliminar la transferencia colectiva a los viejos ídolos, podría ser fuente de una nueva libertad. A mi entender, esto prueba al menos algo: que Freud tenía razón cuando decía, en el ocaso de su vida, que el superyó era un concepto que él todavía no había «calado de parte a parte plenamente».[117] ¿En efecto, cómo no

114. Testimonio de esta creencia es este pasaje, entre muchos otros, de *L'Anti-Œdipe* de Deleuze y Guattari, París, Minuit, (1972): «Qué es el esquizofrénico sino ante todo aquel que ya no puede soportar "todo eso", el dinero, la Bolsa –las fuerzas de muerte decía Nijinsky–valores, morales, patrias, religiones y certezas perimidas? [...] El proceso esquizofrénico [...] es el potencial de la revolución», pág. 408.

115. En francés, «il m'a collé la honte» [N. de T.]

116. Esto es, por ejemplo, lo que propone Gérard Pommier en *Les Corps angéliques de la posmodernité*, París, Calmann-Lévy, 2000.

117. Freud, S., *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* [1933], París, Gallimard, 1984, pág. 84.

darse cuenta de que la caída de los ideales del yo conlleva consecuencias muy severas? Pues afecta la construcción de aquello que, tratándose del sujeto freudiano, llamamos el *superyó*, instancia de introyección de los ideales del yo. Cuando el sujeto queda privado de los ideales del yo, la sociogénesis del superyó cae en una especie de deterioro, falto de alimentación. La caída de los ideales tiene como consecuencia la caída del superyó en su faz simbólica, allí donde se inscribe la ley. A falta de una instancia que les pida rendición de cuentas, los sujetos se vuelven indiferentes al sentido que deberían darles a sus actos. Como si se ausentaran de sus propios actos. De suerte que, excluidos del sentimiento de culpa, los sujetos ya nos sienten que deban elucidar ninguno de sus actos y llegan a pensar, pues, que su manera de obrar está inscrita en su naturaleza y, por lo tanto, no hay nada más que decir. Con lo cual, se pone en tela de juicio el sentido mismo del trabajo analítico. Para decirlo con propiedad, en este caso ya no podemos hablar de síntomas que le den una señal a su portador, susceptible como tal de ser elucidado, sino de simples conductas a las que Jean-Pierre Lebrun les ha asignado el nombre de *asíntomas*.

Estamos, pues, ante una *desimbolización* que se impone estudiar cuidadosamente (como intentaré hacerlo seguidamente), pues de lo contrario cae uno en el angelismo de creer en una liberación. Pero, desdichadamente, esto no es todo, pues la caída del superyó en su faz simbólica se compensa fácilmente con el fortalecimiento del superyó en su faz «obscena y feroz»,[118] faz identificada por Lacan como la que quiere absolutamente el orden, aunque sea desconectado de toda ley. Esta división interna del superyó atraviesa tanto a cada sujeto individual como a los sujetos entre sí. Así podemos hallar, en la posmodernidad, tanto sujetos privados del superyó en su faz simbólica como sujetos dotados de un superyó en su faz feroz y obscena. A decir verdad, cuanto menos encontremos de unos, tantos más encontraremos de los otros, lo cual augura tiempos políticos sumamente som-

118. Véase de Lacan, ob. cit., «La direction de la cure», pág. 619. Sobre esta otra faz «obscena y feroz» del superyó, véase asimismo el *Seminario VII* de Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986.

bríos, como tal vez lo haya anticipado el resultado de la primera vuelta en la elección francesa del 21 de abril de 2002.

Pero eso no es todo. Lo que sobre todo hace prever esta caída actual del superyó es un irrefrenable debilitamiento del espíritu crítico. En efecto, para Freud, lector de Kant, la aptitud para la moral y la razón práctica propia del hombre que reveló Kant tiene su origen en el superyó. En las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* se advierte claramente que, para Freud, no hay «nacimiento de la conciencia» posible sin la «formación del superyó».[119] Freud hasta avanzó aún más en la elaboración de lo que yo me inclinaría a llamar una versión (meta)psicológica de la moral kantiana, al indicar que «el imperativo categórico de Kant era heredero directo del complejo de Edipo».[120] En Freud, el «complejo paterno» situó, de algún modo, la moral kantiana en una nueva posición y la justificó dándole un contenido (meta)psicológico. Además, en esta connivencia teórica del superyó y el espíritu crítico puede apreciarse en qué medida están vinculados el sujeto kantiano y el sujeto freudiano y cómo la caída de uno, a la larga, no puede sino acarrear la labilidad del otro.

En todo caso, el Mercado se introduce precisamente en ese espacio vacante dejado por la caída actual de los ideales del yo y el superyó en su faz simbólica. Los publicitarios ya comprendieron qué ventaja podían obtener de este derrumbe del superyó para tratar de instalar las marcas como nuevas referencias. El Mercado (sobre todo el mercado de la imagen) se ha convertido así en el gran proveedor de estos nuevos ideales volátiles del yo, en constante mutación. La identificación con ciertos rasgos de esos ideales (el famoso *einziger Zug* o «rasgo unario») funciona mucho mejor cuando el sujeto flota sin un superyó simbólico. ¿Cuántos soldaditos de las marcas desfilan hoy por las calles?

119. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, ob. cit., véase la conferencia 30a. Véase el comentario de P.-L. Assoun en *Freud, la philosophie et les philosophes*, ob. cit., págs. 345 y sigs.: «Éthique et inconscient: impératif catégorique et surmoi moral».

120. Freud, S., «Le problème économique du masochisme» [1924], en *Névrose, psychose et perversion*, París, PUF, 1974, pág. 294.

¿Cuántas Loanas aparecieron en los colegios después de la primera *Loft Story*?

De modo que no me parece posible analizar la posmodernidad como la época de la clarividencia respecto de los ídolos imaginarios, sino más bien como la época de la desaparición de la distancia que le dice al sujeto: «No tienes derecho a...». Digamos que, en la posmodernidad, se mata al Padre sin que ello provoque ni la culpa ni el repudio del homicidio gracias al cual se constituye alguna figura del Otro. La posmodernidad produce así sujetos sin consistencia superyoica verdadera, insensibles al mandato simbólico, pero extremadamente vulnerables a todas las formas de trauma. Al no reprimirse más, se vuelven inaccesibles a la culpa, pero se someten a la vergüenza. Esta desaparición de la culpa es hoy tan profunda que ha alcanzado el ambiente de los responsables políticos; recordemos la histórica y aterradora frase de un ministro de Salud de la década de 1980, al referirse al escándalo de la sangre contaminada: «responsable, pero no culpable».

El universo simbólico del sujeto posmoderno ya no es el del sujeto moderno: sin gran Sujeto, es decir, sin referencias que permitan fundar una anterioridad y una exterioridad simbólicas, el sujeto no logra desplegarse en una espacialidad y una temporalidad suficientemente amplias. Queda atrapado en un presente dilatado que es el único tiempo en que se juega todo. La relación con los demás se hace problemática en la medida en que la vida futura personal está siempre cuestionada. Si todo se juega en un instante, el proyecto, la anticipación, el replegarse sobre uno mismo llegan a ser operaciones muy problemáticas.[121] De tal suerte que hoy se atenta contra todo el universo crítico y todo eso que Kant llamaba el poder (crítico) del espíritu.

121. Es lo que revelan los sondeos de B. Charlot, E. Bautier y J.-Y. Rochex sobre los niños y lo que ellos llaman «los nuevos liceístas»: buena parte de ellos permanece en «un "yo" imbricado en la experiencia personal» y no logra descentrarse ni instituir una instancia independiente de sus propias acciones. Véase de B. Charlot, E. Bautier y J.-Y. Rochex, *École et savoir dans les banlieues et ailleurs*, París, Armand Colin, 1992, págs. 172-174 y Bautier E. y J.-Y. Rochex, *L'Expérience scolaire des nouveaux lycéens*, París, Armand Colin, 1988, véanse las págs. 138 y sigs. y 214 y sigs.

¿Qué hacer si ya no hay Otro? ¿Construirse uno solo utilizando los numerosos y efectivos recursos de las sociedades actuales que lo permiten? Ciertamente, pero no es seguro que la autonomía constituya una exigencia que todos los sujetos puedan cumplir de entrada. La autonomía es una conquista que exige una verdadera ascesis. Quienes logran cumplirla son con frecuencia aquellos que antes estuvieron «alienados» y tuvieron que luchar para liberarse. En este sentido, el estado aparente de libertad promovido por el liberalismo es por completo engañoso. Al respecto podríamos decir que la libertad como tal no existe; sólo existen las liberaciones. Esta es exactamente la razón por la cual quienes nunca estuvieron alienados, no pueden ser libres. Los nuevos sujetos del mundo posmoderno, más que libres parecen abandonados: «estoy libre, abandonado», decía muy precisamente el narrador de *El innombrable*.[122] Estos nuevos sujetos son tan libres que, en realidad, han sido abandonados, desterrados, «puestos al margen».[123] Parece bastante extraña la soberanía de estos nuevos sujetos que evoca Giorgio Agamben a través de sus observaciones sobre el *homo sacer*: «el que queda al margen no está situado simplemente fuera de la ley ni es indiferente a ella; es *abandonado* por ella, queda expuesto y en riesgo en ese umbral donde la vida y el derecho, el exterior y el interior se confunden. De él no puede decirse literalmente si está dentro o fuera del orden».[124] Por otra parte, esta es la razón por la que estos jóvenes «a ban donados», es decir, dejados al margen [*ban*] y a menudo relegados a las periferias de las ciudades[125] se convierten en presas fáciles para todo lo que parece capaz de satisfacer sus necesidades inmediatas. Así es cómo los nuevos sujetos de la posmodernidad constituyen hoy blancos convenientes para un aparato tan poderoso como el Mercado, que puede, pues, invadir sus vidas y ponerse a dirigirlo todo gracias a su capacidad de

122. Beckett, S., *L'Innommable*, ob. cit., pág. 38.

123. En francés, *mise au ban*. [N. de T.]

124. Agamben, G., *Homo sacer, le pouvoir sourverain et la vie nue*, ob. cit., pág. 37. Agamben indica que «abandonado» viene de *a ban donné*, «a bando dado», y que en el origen, en las lenguas románicas, «poner a bando» o «dar a bando» significaba tanto «poner en el poder» como «dejar en libertad».

125. En francés, *ban-lieu* [N. de T.]

cuadricular el tiempo y el espacio cotidianos; pienso principalmente en el control de las imágenes (televisión, cine, juegos, publicidad, etc.). La docilidad con que estos nuevos sujetos se dejan tentar por las marcas comerciales y exhiben en sus cuerpos los logos correspondientes (que por su intención llevan muy bien el nombre de «etiquetas» y «marcas»)[126] dan un testimonio bastante evidente de una nueva servidumbre, tan voluntaria e inconsciente como las anteriores y que deja desconcertada a la generación precedente, crítica. En realidad, muchos de estos nuevos sujetos de la posmodernidad, en lugar de ser nómades como quería creer Deleuze, se encuentran en la posición de ser sencillamente huérfanos del Otro. De suerte que buscan, como pueden, soslayar esa ausencia del Otro. En mi opinión, estas poblaciones abandonadas por el gran Sujeto, dispuestas a lanzarse tras todos los señuelos de masas, desde el fanatismo de los seguidores de un club de fútbol hasta los logos comerciales,[127] pasando por los modos consumistas ostensibles, remiten a una de las características del espacio político posmoderno, característica que ya habían percibido los estudios sobre la «sociedad de masas» de la década de 1960 (los de Herbert Marcuse, entre otros).

Las formas posmodernas de remediar la ausencia del Otro

Podemos distinguir varias tendencias, muy «lógicas», que apuntan a soslayar la carencia del Otro. Los nuevos sujetos de las

126. Sobre la «marcación» y la escarificación de los cuerpos posmodernos, véase el trabajo del psicoanalista Jean-Louis Chassaing, «Faire son trou; se remarquer», en *Cahiers de l'Association freudienne internacional*, «Les enveloppes du corps», mayo de 2000, París, 2000.

127. Véase el excelente artículo de Jean-Marie Brohm y Marc Perelman, «Football: de l'extase au cauchemar» que denuncia el mito «del fútbol integrador» y lo acusa de funcionar como «vector de desintegración social generalizada: violencia verbal y física aceptada, si no atizada, adhesión a valores no democráticos (*ethos* guerrero, espíritu revanchista, dinero fácil, adulación de los ídolos, ceguera ante el doping, etc.), chauvinismo exacerbado, inversión de todos los valores de solidaridad a favor del triunfo, odio del adversario, en suma, la instauración de un orden deportivo nuevo impuesto a la totalidad de la población», en *Le Monde*, 17 de junio de 2002.

sociedades posmodernas experimentan ampliamente estos diferentes medios.

• La primera tendencia se encarna en *la banda*. Cuando el Otro falta y uno no puede hacer frente solo a la autonomía o a la autofundación requeridas, siempre puede intentar hacerles frente entre muchos. Basta crear una persona constituida por varios cuerpos distintos. En otras palabras, una banda. Ésta no será la primera vez que la humanidad inventa esta disposición. El antropólogo Maurice Leenhardt mostró, hace ya mucho tiempo, que, entre los melanesios, por ejemplo, podían agruparse varios cuerpos (por ejemplo, el tío materno y el sobrino) en la misma persona social. La marca de la banda es el transitivismo: puesto que todos pertenecen a una misma persona, si uno cae, el otro sufre también el daño. La banda posee un nombre colectivo que cada uno lleva al exterior. Posee su firma, su sigla, su insignia, que marca y delimita su territorio: cualquier viaje corto en tren mostrará la extensión del fenómeno de, como dicen los iniciados, las «quemaduras» que hacen las veces de insignias.[128] Si un individuo decide apartarse de la persona global representada por la banda, por ejemplo, si se interesa en algo diferente de las preocupaciones del grupo, la banda, que no puede admitir la amputación de uno de sus miembros y vela por su integridad, utilizará todos los medios a su alcance para traerlo de vuelta a su seno. Es por ello que, con frecuencia, los profesores de los colegios secundarios tienen dificultades para dirigirse a un alumno que pertenece a una banda: el grupo es el que se presenta o responde a la menor solicitación apuntalando sus prerrogativas y objetivos. Sencillamente es imposible entrar en el discurso crítico. De modo que, en la banda, se obtiene lo contrario de la autonomía del sujeto: la fusión de todos en una única entidad, preferentemente la del jefe de la banda.

Una variante de la banda es la pandilla, una especie de derivación natural de la banda. La pandilla es una banda que ha logrado imponer sus métodos expeditivos (extorsiones, ataques, ajuste de cuentas, etc.). Los establecimientos escolares situados

128. Sobre las insignias, véase el trabajo etnosociológico de Gilles Boudinet, *Pratiques tag*, París, L'Harmattan, 2001

en zonas «difíciles» están particularmente expuestos a que las bandas se transformen en pandillas. Es interesante señalar que los métodos de la pandilla pueden ser muy eficaces en el terreno de la competencia económica, como lo muestra perfectamente la industria del rap, por ejemplo, que vio aparecer empresas de producción manejadas por pandillas, que utilizaban los métodos de la pandilla y eran capaces de oponerse a las firmas principales y de integrarse al Mercado, cuando todas las demás pequeñas empresas alternativas habían fracasado.[129] Por lo demás, ciertas pandillas y grupos mafiosos comprendieron perfectamente el procedimiento y lo emplean para asegurar el control de ciertos sectores del mercado.

• La segunda tendencia tiene que ver con la elección de un sustituto que teóricamente reemplaza la carencia del Otro: el modelo clásico es la secta. Cuando el Otro falta, el sujeto puede erigir una especie de Otro a la fuerza que le dé garantías absolutas contra todo riesgo de ausencia. Es lo que ocurre en las múltiples sectas que florecen en las sociedades posmodernas: un pequeño grupo se reúne, enarbola la efigie de un gurú o del nuevo maestro absoluto y se enfrenta cuando hace falta a los grupos rivales reunidos bajo la bandera de otro gurú. En el espacio posmoderno, la caída del Otro sólo puede suscitar el desarrollo de sectas, inclinadas hacia el orientalismo, el sincretismo o lo carismático (téngase en cuenta el veloz desarrollo de los neopentecostalistas), o incluso injertadas en fundamentalismos e integrismos extremadamente virulentos. Si bien, en ciertos casos, la banda y la secta pueden asociarse (pienso, por ejemplo, en el «satanismo»), tampoco es raro ver otros casos en los que ambas compitan (por ejemplo, en una misma familia puede haber un adolescente que pertenezca a una banda mientras otro ha virado hacia el lado de la secta, como un modo de defenderse de la atracción de la banda).

• La tercera tendencia se relaciona también con el sustituto que supuestamente suple la carencia del Otro. Cuando el Otro falta, uno puede reinscribirlo en el orden no ya del deseo, sino

129. La revista semanal *Télérama* difundió un excelente documento sobre este tema en noviembre de 1999.

en el de la necesidad. Es lo que llamamos *la adicción*. Con justa razón, suele presentarse la adicción como una forma de reacción contra la depresión y una forma de fuga hacia un comportamiento compulsivo de consumo de productos que pronto parecerán indispensables. Cuando hablamos de adicción, pensamos, evidentemente, en las drogas, pero no hay que olvidar que las drogas no son más que una mercancía un poco especial. Diría que existe, pues, en el sujeto posmoderno, una adicción habitual a la mercancía, la adicción buscada y provocada por el Mercado, que ve en esto un medio de ampliar el ciclo de la mercancía. Y, sencillamente, puede existir una adicción suplementaria a la más cara y adictiva de las mercancías, la droga. Esto es lo que vemos reflejado en el fenómeno tan difundido de la toxicomanía. Lo que está en juego ya no es hacer de la dificultad de existir una búsqueda simbólica en la que lo que colma la imperfección habitual del Otro debe construirse y expresarse a sabiendas, principalmente a través de la expresión artística (poesía, danza, canto, música, pintura, etc.). En la toxicomanía, esa laboriosa búsqueda se transforma en una simple dependencia de otro surgido del campo del deseo y reinscrito de alguna manera en lo real de la necesidad. Al menos, sabrá uno así de que se trata ese Otro que le falta: nada más que de un producto químico lo más adictivo posible que sólo podrá conseguir con la condición de volverse su esclavo.

• La cuarta tendencia implica ir, de algún modo, todavía más lejos, puesto que corresponde a un intento de transformarse en el Otro, de ocupar su lugar. En este caso, el individuo se engalana con los signos de la *omnipotencia* que lo caracterizaban y se arroga el derecho a disponer de la vida y la muerte de sus semejantes, dotándose de poderes supuestamente mágicos. Los actos de violencia más crueles, como el de Littleton,[130] pueden desencadenarse entonces sin ningún freno.

130. El 20 de abril de 1999, en Littleton, Estados Unidos, dos jóvenes de 18 y 17 años, fascinados por las máquinas informáticas, los juegos de video y ciertas sectas violentas, mataron a trece compañeros de clase antes de suicidarse. Hoy se cuenta con información que hace suponer que el proyecto de los dos adolescentes autores de la matanza de Columbine High School era, después de ejecutar la masacre, desviar un avión para lanzarlo ¡contra las torres gemelas

Tengo la impresión de que los actos extremos observados entre los adolescentes de todas las sociedades posmodernas combinan estas posibilidades de sustituir al Otro en proporciones variables: en el límite, un joven puede ser miembro de una pandilla, adicto a tal o cual producto, adherente a una secta y estar sujeto a la violencia extrema. Actualmente observamos que cada vez son más los nuevos sujetos del mundo posmoderno que, atormentados por la falta del Otro, pasan intempestivamente de la pequeña delincuencia a la adicción, al fanatismo religioso o a la hiperviolencia.

Lejos de considerar que este aumento responde a la sed sensacionalista de los medios o que se trata de fenómenos erráticos y por lo tanto inexplicables porque remiten a pulsiones misteriosas que se apoderarían súbitamente de ciertos jóvenes, entiendo, por el contrario, que estas tendencias son perfectamente coherentes con la decadencia sufrida por el Otro en nuestras sociedades. Son su consecuencia directa, una consecuencia que afecta principalmente a las poblaciones más sensibles a esa declinación.

No estoy diciendo con esto que esos comportamientos límite engendrados por la carencia del Otro afecten a todos los jóvenes, pero lo cierto es que constituyen una tendencia marcada, muy difundida, que moviliza ya secuencias identificatorias, fascinaciones difusas y fragmentos de historia y de narración. Lo cual, al fin de cuentas, ha comprendido muy bien y muy rápido el mercado al desarrollar toda una industria del juego, de la música y de la imagen violentos, conectada con los afectos intensos provocados por esta carencia.[131] Ciertamente, vale la pena repe-

del World Trade Center! El atentado del 11 de septiembre de 2001 podría pues haber sucedido el 20 de abril de 1999, comandado por dos jóvenes muy estadounidenses.

Sobre este acontecimiento en alto grado significativo, seguido de otros del mismo tipo en diferentes países, véanse los estudios aparecidos en el *Journal for The Psycoanalysis of Culture and Society*, otoño 2000, Ohio University Press, entre ellos, mi artículo «Modernity, posmodernity and adolescence».

131. Pienso, entre otros filmes, en la serie de tres largometrajes realizados por Wes Craven desde 1997 con el título *Scream*. El film aparece en el panorama mental de muchos adolescentes autores de crímenes. Algunos dicen que

tirlo, sólo algunos de estos jóvenes, probablemente los más frágiles, los menos contenidos por sus familias o lo que queda de ellas, pasan al acto, pero el síndrome se ha difundido enormemente como ya lo atestigua la «delincuencia menor» (extorsión, violación, ataques violentos, agresiones) que está convirtiéndose en la norma.

Haber renunciado a la ficción del Otro probablemente nos haya liberado de los viejos ídolos tiránicos, pero nos confronta a cuestiones «imposibles» ante las que el «Mercado» permanece boquiabierto o en las cuales se hunde como para agravar la situación. Era inevitable que los adolescentes estuvieran entre los grupos de población más sensibles a este desvanecimiento creciente del Otro; en este sentido, son la figura ejemplar de la posmodernidad. Pero el hecho de que sean los primeros afectados por este fenómeno y que lo sean cada vez más tempranamente no significa en modo alguno que esos problemas afecten únicamente a los adolescentes y a los adultos jóvenes. Digámoslo claramente: afectan al cuerpo social en su totalidad. Por lo cual habrá que comprender que las manifestaciones que se producen durante este *fading* del Otro no corresponden a un lamentable accidente histórico que pronto se subsanará, sino que son las señales precursoras de un estado estructural que se está instalando en nuestras sociedades y que acarrea, entre otras consecuencias, efectos deletéreos en segmentos enteros del vínculo social.

Estas tendencias son ya tan poderosas que pueden alcanzar proporciones considerables. El 11 de septiembre nos dio la medida exacta de un fenómeno que consiste en poder ser, por carencia del otro, miembro de una organización sectaria y estar, sujeto al mismo tiempo, a la violencia extrema. En estos tiempos de mundialización, no había, en efecto, ninguna razón para pensar que los grupos fanáticos y violentos iban a continuar actuando localmente cuando podían operar perfectamente a nivel planetario: esto es lo que probó el terrible atentado del World Trade Center cometido por aquellos a quienes se llama los «locos de Alá».

recibieron mensajes salidos de ese filme y que oyeron voces que los intimaban a suprimir al padre, la madre o a la novia… (véase el dossier especial *Le Monde* del 22 de junio de 2002).

Lo más extraño es que esta religiosidad devastadora haya podido suscitar, a su vez, en el corazón mismo de las instancias políticas del país víctima, es decir los Estados Unidos, o sea, la mayor democracia y el país más poderoso del mundo, una retórica mesiánica que usa y abusa de un simbolismo religioso extremo. Al organizar el universo como un ámbito donde «el Bien» se opone al «Eje del Mal», el pequeño grupo de cristianos fundamentalistas y de neorrepublicanos ultraconservadores que, favorecido por una elección ambigua, se apoderó de la Casa Blanca, parece también dispuesto a llegar a las peores extremos *in the name of God*.[132] Con lo cual uno podría preguntarse si, frente a la casi secta de los locos de Alá, no hay hoy una especie de secta cristiana violenta que, en contra las Iglesias mismas, se ha adueñado del gobierno del país más poderoso del mundo.

Pronto veremos hasta qué punto tiende a confirmarse esta funesta hipótesis, pero por ahora señalaremos que la actual desimbolización del mundo puede adaptarse perfectamente a violentos retornos de religiosidad fanática –y hasta suscitarlos–. Lo cual estaría probando una tesis de Marcel Gauchet a la que suscribo, según la cual «la salida de la religión» no impide de ninguna manera el retorno de violentas llamaradas de religiosidad, sino todo lo contrario.[133]

132. En el editorial de *Le Monde* del 29 de marzo de 2003 podía leerse que «el presidente George W. Bush es un *born again christian*; nacido nuevamente a la fe después de una juventud repleta de infamias. No se contenta con terminar sus discursos con el célebre «Dios bendiga a América», que invocan todos los presidentes estadounidenses. Además rellena sus intervenciones con referencias a Dios y exige que todas las reuniones de gabinete comiencen con una plegaria preparada por turnos por cada ministro. Y nos enteramos de que el Congreso acaba de instituir «un día de humildad, rezos y ayuno para el pueblo de los Estados Unidos», para que éste pida consejo a Dios [...] ante los desafíos que debe afrontar la nación». Los dignatarios religiosos, incluidos los de las Iglesias norteamericanas y entre ellas la confesión a la que pertenece la familia Bush, la de los evangelistas metodistas, comprendieron el peligro. No se reconocen como parte del «fundamentalismo» del presidente, que asimilan con una ideología ajena al Dios de la Biblia».

En cuanto al otro componente del equipo dirigente estadounidense, los neoconservadores herederos del filósofo Leo Strauss y del estratega Albert Wohlstetter, no tienen nada que ver con el integrismo protestante llegado de los estados del sur, puesto que, en general, son originarios de la costa este, intelectuales y judíos. Pero, a semejanza de Leo Strauss, no dejan de pensar que «la religión es útil para alimentar las ilusiones de los más, ilusiones sin las cuales no podría mantenerse el orden»; véase sobre este enfoque el excelente documento aparecido en *Le Monde* del 15 de abril de 2003, «Le stratège et le philosophe».

133. Marchel Gauchet expone esta tesis en *Le Désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985.

2. *El* homo zappiens *en la escuela: la negación de la diferencia generacional*

Lo que acabo de presentar en la primera parte de esta obra puede leerse como un intento de responder a un artículo de Pierre Bourdieu publicado en marzo de 1998 en *Le Monde diplomatique*, titulado «La esencia del neoliberalismo». En ese artículo, Bourdieu proponía concebir el neoliberalismo como un programa de «destrucción de las estructuras colectivas» y de promoción de un nuevo orden fundado en el culto del «individuo solo, pero libre». Esta concepción no es falsa, pero es netamente insuficiente, queda como suspendida en el momento mismo de ofrecer lo esencial.

Ciertamente, las instancias colectivas (la familia, los sindicatos, las formas políticas, los Estados-nación, pero también y de manera más general, la cultura como lugar de transmisión generacional y representación colectiva) son blancos perfectamente identificados por el neoliberalismo como espacios que pueden entorpecer la circulación ampliada de las mercancías. Hoy ya nadie duda de que el mercado les apunta directamente, lo que, por otra parte, confiesan sin ambages los defensores del neoliberalismo, quienes no consideran que haya que hacer lugar a ninguna excepción a la exigencia de circulación comercial totalmente liberada, puesto que no hay que rendirle cuentas a ninguna instancia superior. Pero, en mi opinión, el análisis de Bourdieu adolece de una grave limitación que, sin embargo, resulta difícil reprocharle al eminente sociólogo... pues es una limitación de naturaleza sociológica. En suma, Bourdieu se detiene

donde se detiene la sociología, es decir, exactamente donde, desde mi punto de vista, es indispensable recomenzar el análisis: «¿Qué forma del sujeto está surgiendo hoy?». Ésta es la gran pregunta que debemos abordar. ¿Cómo pensar, en efecto, que el neoliberalismo que destruye las instancias colectivas puede dejar intacta la forma sujeto heredera de un largo proceso histórico, filosófico y teológico-político de individuación?

Dejando de lado el artículo de Bourdieu, esta crítica apunta a numerosos análisis que caracterizan, con demasiada simpleza, la época actual como la de la asunción del individualismo. Estos estudios sencillamente olvidan que lo que tenemos ante nosotros no es el advenimiento de un individuo supuestamente conocido en todas las épocas, sino que hoy nos encontramos con una forma de sujeto precisa nunca antes vista que, por consiguiente, conviene definir con prudencia.

Por ello digo que hay que reiniciar por completo el análisis, es decir, no limitarse ya a los datos estrictamente sociológicos, y abrirlo a la dimensión específicamente filosófica. ¿Qué ocurre hoy con la forma sujeto en el período neoliberal?

En la primera parte, traté de mostrar en qué medida los dos grandes procesos de intelección que constituyen la subjetividad se hallaban en la línea de mira. En lo tocante a la conciencia reflexiva (los procesos llamados secundarios), el neoliberalismo se propone terminar definitivamente con el sujeto *crítico* cuyo tiempo fuerte marca el kantismo. Y en lo tocante al inconsciente (los procesos llamados primarios), el neoliberalismo no tiene ya nada que hacer con el viejo sujeto heredado de la modernidad, revelado por Freud, clásicamente *neurótico* y atormentado por la culpa. En lugar de ese sujeto doblemente determinado, prefiere disponer de un sujeto *acrítico* y lo más *psicotizante* posible. Vale decir, un sujeto disponible para conectarse con todo, un sujeto flotante, indefinidamente abierto a los flujos comerciales y comunicacionales, permanentemente necesitado de mercancías por consumir. En resumidas cuentas, un sujeto precario, cuya precariedad misma se ofrece en subasta al Mercado, que encuentra en ella nuevos espacios para vender sus productos y se transforma así en el gran proveedor de *kits* identitarios e imágenes de identificación. Como ya lo había profetizado

Foucault hace veinte años, el mundo se ha vuelto deleuziano. La forma del sujeto actual se está volcando, en efecto, hacia lo esquizo, única forma capaz de navegar a merced de los múltiples flujos. Pero el mundo se ha vuelto deleuziano en un sentido que probablemente habría sorprendido, y hasta desesperado, al mismo Deleuze: como ya dije, Deleuze creía que había una manera de ganarle al capitalismo: desterritorializando más velozmente que el capitalismo mismo. Pero hoy todo indica que había subestimado la fabulosa velocidad de absorción de los capitales y su fantástica capacidad para recuperarse de la crítica. En suma, Deleuze no había conjeturado que el neoliberalismo sería el que, de alguna manera, realizaría el programa deleuziano: lo cual verifica, una vez más, el adagio según el cual los sueños políticos del filósofo a menudo se hacen realidad transformados en pesadillas.

En este segundo capítulo me resta mostrar que la construcción de este sujeto no crítico y «psicotizante» o, si se prefiere, esquizoide, no debe nada al azar. Diversas corrientes (desde Christopher Lasch a Lyotard, pasando por Dumont y Lipovetsky) vienen señalando el surgimiento de este sujeto desde hace más de veinte años. Se trata de un sujeto liberado de la influencia de los grandes relatos soterológicos (religiosos o políticos), del sujeto «posmoderno» librado a sí mismo, sin anterioridad ni finalidad, abierto únicamente al aquí y ahora, que conecta como puede las piezas de su pequeña maquinaria deseante a los flujos que lo atraviesan.

Ahora bien, este sujeto «posmoderno» no está surgiendo por algún azar inexplicable de la historia sino que lo hace al término de una empresa temiblemente eficaz en cuyo centro encontramos dos grandes instituciones dedicadas a fabricarlo: por un lado, la televisión y, por el otro, una escuela nueva,[1] considerable-

1. Considero pues, como Mauss en el caso de la magia, que la educación es un *hecho social total* al que contribuyen varias instituciones. Sobre las tres instituciones que indudablemente cumplen la principal función educativa (la familia, la televisión y la escuela), examino aquí el papel de las dos últimas y las relaciones que mantienen entre sí y dejo por el momento entre paréntesis el rol de la familia. Para precisar esta función, el lector puede remitirse a L. Roussel, *La Famille incertaine*, París, Odile Jacob, 1992, y a I. Théry, *Couple, filiation et*

mente transformada por treinta años de reformas llamadas «democráticas», pero que siempre han estado orientadas en el mismo sentido: debilitar la función crítica.[2]

La televisión

Siendo el ser humano un ser de lenguaje, podemos apostar a que toda nueva práctica del lenguaje habrá de inducir profundas transformaciones en los individuos que se enfrentan a ellas. Así, el libro, el gran invento medialógico del renacimiento, tuvo efectos considerables en las formas de simbolización, tanto en el plano cultural como en el de los efectos sobre los sujetos. Para convencerse de ello bastaría con considerar los cuestionamientos filosóficos y ontológicos de que fueron objeto la escritura y la literatura desde entonces (cuestionamientos que alcanzaron su paroxismo durante el siglo XX y correspondieron probablemente al momento en que la literatura estaba en su apogeo). Este breve texto de Maurice Blanchot podría dar una idea sintética pero muy viva de tales cuestionamientos: «La experiencia de la literatura es una experiencia total, una cuestión que no soporta límites, no acepta que se la estabilice ni que se la reduzca. [Sería la experiencia] de lo que siempre se dijo, de lo que no puede dejar de decirse y no puede ser oído».[3] La experiencia de la literatura parece, pues, extremadamente potente, capaz de confrontar al sujeto hablante con el misterio de su ser. Por esto mismo, no es irrazonable pensar que las nuevas tecnologías de la comunicación, como se las llama ahora, tienen ya consecuencias en la función simbólica y las formas de simbolización.

¿Qué produce pues el más difundido de esos medios, la televisión, en los niños? La pregunta es tanto más válida por cuanto la exposición de los niños a la televisión comienza muy temprano. Los niños que hoy se incorporan en la escuela son con frecuencia niños atiborrados de televisión desde la más tierna edad. Éste es un dato antropológico nuevo del que todavía no se tiene una medida precisa: hoy las crías de hombre se encuentran con frecuencia frente a la pantalla aun antes de comenzar a hablar. Intuitivamente podemos comprender por qué: es el único instrumento que permite mantener tranquilos a los pequeños sin ocuparse de ellos. El consumo de imágenes, como lo muestran todas las encuestas, ocupa varias horas del día. Según un estudio de la Unesco, «los niños del mundo pasan en promedio tres horas por día frente a la pantalla chica, lo cual representa al menos el 50 por ciento más de tiempo dedicado a ese medio que a cualquier otra actividad paraescolar, incluidas las tareas para el hogar, pasar el tiempo en familia, con amigos o leyendo».[4] Esta cifra, ya considerable, sin embargo, sólo es un promedio: cerca de un tercio de los niños miran televisión cuatro horas por día o más (en ese tercio se encuentra una mayoría de niños de las clases y las minorías menos favorecidas).

Que ese grifo constantemente abierto del que mana un flujo ininterrumpido de imágenes inunde el espacio familiar no deja de tener importantes efectos en la formación del futuro sujeto hablante. Ante todo, la televisión, por el lugar preponderante que ocupa en ella una publicidad omnipresente y agresiva, constituye un medio de adiestramiento precoz para el consumo y una exhortación a la monocultura de la mercancía.[5] Esta incitación excesiva, por otra parte, no está exenta de ambiciones ideológicas. Los publicitarios más agresivos han comprendido claramente qué ventajas podían obtener del derrumbe posmoderno

parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la vie privée, París, Odile Jacob/ La Documentation française, 1998.

2. Liliana Lurçat ofrece un informe sobre las etapas de estas transformación en *La Destruction de l'enseignement élémentaire et ses penseurs*, París, Éd. François-Xavier de Guibert, 1998.

3. Blanchot, M., *Le livre à venir*, París, Gallimard, 1959, pág. 322.

4. Groebel, J., «The Unesco Global Study on Media Violence», *Children and Media Violence*, Estocolmo, Unesco, 1998.

5. Véase el artículo de Paul Moreira en *Le Monde diplomatique* de septiembre de 1995, «Les enfants malades de la publicité». Según la revista *Consumer Report*, un niño estadounidense ve un promedio de 40.000 anuncios publicitarios por año. El poder de compra de los niños norteamericanos interesa enormemente al marketing puesto que está calculado en unos 15 mil millones de dólares, sin contar la influencia que tienen los pequeños en las compras de sus padres, estimadas en alrededor de 130 mil millones de dólares anuales (cifras de 1991).

de toda figura del Otro: tampoco vacilan en recomendar precipitarse «en la fragilidad de la familia y la autoridad para instalar marcas, nuevas referencias».[6] Las marcas entendidas como las nuevas referencias: aquí estamos en el corazón mismo de una operación ideológica inédita, portadora de efectos clínicos considerables en nuestra sociedades posmodernas. Como alguna vez se empujaba a los indios del Amazonas al reino de los intercambios comerciales edificando *tapini* (refugios de follaje) de donde se colgaban «regalos»,[7] hoy se lanza a los niños al mundo de la mercancía utilizando el marco de la televisión como *tapini* virtual en el cual se exponen todos los productos potencialmente deseables.

Además de la publicidad, está la violencia de las imágenes: a los once años, el niño «medio» habrá visto alrededor de 100.000 actos de violencia en la televisión y habrá asistido a... ¡unos 12.000 asesinatos![8] Ciertamente, los cuentos que contaban las supuestamente amables abuelitas de otro tiempo contenían un puñado respetable de horribles historias de ogros devoradores de niños que no tienen literalmente nada que envidiarles a las habituales imágenes *gore* difundidas hoy. Pero no debemos olvidar dos diferencias cruciales: 1) la abuela, al mediatizar el horror lo integraba en el circuito enunciativo y lo volvía, de algún modo, aceptable; 2) existe una neta discrepancia entre el universo claramente *imaginario* del ogro del cuento que obliga al niño a concebir ese universo como *otro* mundo (el de la ficción) y el universo *muy realista* de las series televisivas con riñas, violencia, violaciones y asesinatos, sin distancia con el mundo real.[9] Ya hay

6. Folleto distribuido en el coloquio del Institute for International Research llevado a cabo los días 26 y 27 de febrero de 2002 en París cuyo tema era «Adoptar una comunicación con un objetivo preciso para llegar al corazón del universo del niño.»

7. Véase la nota 5 de la pág. 18

8. Josephson, W., *Televisión Violence: A Review of the Effects on Children of Different Ages*, Patrimoine canadien, 1995.

9. Un estudio realizado por el psicólogo Jeffrey Johnson de la Universidad de Columbia, aparecido en la revista *Science* del 29 de marzo de 2002, n° 295, establece una neta correlación entre la conducta violenta adolescente y el tiempo pasado ante el televisor. Véase <www.academicpress.com/inscight-/03282002/graphb.htm>.

psiquiatras infantiles que informan de casos de niños que, por ejemplo, creen que pueden saltar desde una ventana elevada sin hacerse daño «como en la televisión». De modo tal que lo que los detiene ya no es un mandato simbólico sino el trauma, es decir, lo real.[10]

Sin embargo, aun cuando el cuadro parezca ya suficientemente difícil, no basta con considerar el *contenido* de las imágenes: el medio mismo, en su forma, puede ser peligroso, *independientemente de lo que difunda*. Este aspecto es capital para abordar la verdadera cuestión de la función que cumple la televisión en lo que yo llamo una voluntad difusa pero realmente operante de fabricar sujetos «psicotizantes». Ésta es una cuestión que prácticamente nunca se ha abordado. En el mejor de los casos, se acepta debatir el rol nocivo de la publicidad y la violencia.[11] Y en el peor, se considera que el único problema de la televisión es que no propone una cantidad suficiente de programas «atractivos».[12] Pero, de manera general, nunca se toma en consideración

10. Presentación de Michèle Brian en el seminario de Filosofía de la Educación de Marcel Gauchet del 13 de febrero de 2002. Allí explicaba que los psicopedagogos recogen niños que escaparon a la prohibición simbólica (por ejemplo, un no significado por los padres), pero para encontrar el trauma. Para esos niños, pues, es el trauma lo que representa un límite.

11. Véase, por ejemplo, el informe pedido por Jack Lang, por entonces ministro de Educación, y entregado a fines de febrero de 2002 por la socióloga Monique Dagnaud: «Los niños, actores cortejados de la economía mercantil». Esta socióloga sugiere crear un canal público sin publicidad para los niños e instaurar en las escuelas un aprendizaje del consumo. Véase asimismo el informe solicitado por M. Aillagon, ministro de Cultura, y entregado el 14 de noviembre de 2002 por la filósofa Blandine Kriegel. Este informe pone sobre el tapete los efectos que tiene en los niños y en los adultos jóvenes la violencia exhibida por la televisión, efectos tales como «el descenso de la inhibición y la culpa, la adquisición de estereotipos, la excitación, la imitación simple y pura». Este «efecto es evidente y proporcional al tiempo que se pasa ante la pantalla», dice el informe que recomienda, por lo tanto, controlar mejor la difusión de imágenes violentas. Obsérvese que ninguno de estos dos informes recientes se pregunta acerca de los desajustes en el acceso a lo simbólico producidos por el medio mismo.

12. Ésta es la posición del ministro de Educación y no obstante filósofo Luc Ferry, quien recomienda no proponer «programas intelectuales aburridos a las 20.30» y quien, haciendo un balance, considera que habría «casi demasiados programas interesantes para ver» en la televisión. De todas maneras, el mi-

la cuestión gravísima de las alteraciones semióticas provocadas por la imagen televisiva. Como si la exposición masiva a esta imagen no provocara ningún efecto a priori en la psicosemiogénesis de los sujetos hablantes y de su socialización.

Así es como, con frecuencia, se olvida mencionar que el tiempo de más dedicado a la televisión es tiempo de menos dedicado a la familia. De manera tal que, con la televisión, lo que se ve reducido de entrada a «media porción» es la familia como lugar de transmisión generacional y cultural. En este sentido, la expresión «los niños de la televisión», tomada al pie de la letra, en lugar de hacer sonreír, debería entenderse verdaderamente en toda su significación: una frase patética por cuanto revela el hecho de que la televisión se ha apoderado efectivamente del lugar educador de los padres ante sus hijos,[13] para transformarse en lo que algunos estudiosos de Québec han bautizado como un «tercer padre», particularmente activo, que suplanta progresivamente a los «verdaderos» padres.

Pero ese tiempo de menos dedicado a la transmisión generacional, ¿es un tiempo de más para qué, exactamente? ¿Qué significa esto de que ahora los niños se instalen, aun antes de hablar, ante el televisor, que se dirige a todos y a nadie en particular? Me limitaré a mostrar que esto produce efectos muy precisos que pueden llevar hasta el derrumbe del universo simbólico y psíquico.

Texto e imagen

Ante todo, quiero hacer notar que la exposición masiva a la imagen televisiva desvía el sentido secular de las relaciones en-

nistro, que no forma parte de los «intelectuales antitele», se muestra sereno: cuando la televisión propone [material tomado] «del fondo de la basura» (*dixit*), no es grave: «Como soy un demócrata, creo que el público es, en general, lo suficientemente inteligente como para darse cuenta de que el "desván" no es tan interesante». Entrevista concedida al diario *Le Monde* del 9 de agosto de 2002, «Luc Ferry: "la television nous invite à aller plus loin"».

13. Poco antes de morir, el gran filósofo Karl Popper había llamado la atención sobre este problema y sus consecuencias previsibles para la democracia. Véase *La Télévision, un enjeu pour la démocratie*, París, Anatolia, 1994.

tre texto e imagen. Antes de que la televisión invadiera las relaciones generacionales, existían, por supuesto, las imágenes, pero la iniciación a la práctica simbólica partía de los textos y de ahí se inferían las imágenes. Entiendo por «texto» los enunciados orales –palabra corriente, cuentos, versiones míticas o leyendas–, así como los consignados en una escritura (texto santo, folletín, novela, etc.). Esta primacía del texto puede concebirse fácilmente partiendo de ciertas situaciones sencillas. Por ejemplo, escuchar a un cuentista o leer una novela hace que se desencadene una actividad psíquica en el curso de la cual el auditor o el lector crea imágenes mentales de las que se transforma, por así decirlo, en el primer espectador. Así es como los feacios, reunidos alrededor del aedo que relataba las hazañas de Ulises, asistían «en directo» y «veían» en su fuero interno las proezas narradas. Esta capacidad de presenciar lo que está ausente evidentemente está relacionada con un punto clave de la simbolización. Por otra parte, lo que de hecho le permite a Ulises «volver en sí» cuando llega a la isla de Alkinoos es oír el relato de sus propias hazañas y ese retorno a sí mismo es tan intenso que lo obliga a cubrirse la cara, probablemente, como conjeturó Heidegger, para llorar de emoción.[14] Cuando, por otro lado, en *Del lado de Guermantes*, leo: «Después de haber dejado París donde, a pesar de que comenzaba ya la primavera, en los árboles de los bulevares apenas despuntaban las primeras hojas, cuando el tren de circunvalación nos dejó a Saint-Loup y a mí en el pueblito de las afueras donde vivía su querida, fue una maravilla ver cada jardincillo engalanado con los inmensos altares blancos de los frutales en flor», «veo» un tren que desapareció hace cincuenta años, unos suburbios que ya no existen, una primavera tardía, dos amigos, una cita...

El relator griego hace penetrar a sus auditores en el mundo de las fuerzas vivas de la *Physis* al abrirles una ventana a un mundo primigenio, un mundo divino, generalmente oculto a la vista de los mortales, en donde se traman los acontecimientos del segundo mundo, donde viven los demás mortales. El narrador lo-

14. Heidegger, M., *Essais et conférences* [1954], París, Gallimard, 1958; véase el artículo «Alèthéia».

gra el prodigio de hacer que quienes habitan este mundo de apariencias vean un mundo supuestamente *verdadero*, un mundo *real* donde se organizan las cosas. El lector, por su parte, imagina algo del mundo creado por el autor.

He aquí la condición de la imagen arcaica, que J.-P. Vernant hizo tan inteligible, y allá, la condición de la fábula a la cual se invita al lector, según Umberto Eco, para que interprete el texto y lo no dicho en él.[15]

Seguramente no todos los auditores ni todos los lectores ven las mismas imágenes. Sabemos, por otra parte, las controversias que surgen cuando un cineasta decide filmar la adaptación de una obra literaria: como nadie, ningún lector, ha «visto» lo mismo, todo el mundo lo considera un escándalo y una traición. Aun cuando el único partido posible parece ser, no el de la fidelidad (por lo demás, ¿quién podría garantizarla?) sino el de una transposición de la obra en otro universo creativo. Ciertamente, al leer un texto o al oír un relato, uno «ve», pero ve algo que ninguna imagen podría mostrar realmente. ¿Cómo reflejar en una imagen el curso imprevisible de una frase de Proust? ¿Cómo traducir a una imagen el uso concomitante de un pasado imperfecto y uno indefinido? La ficción que produce el texto es irreducible a una imagen, cualquier imagen.

Evidentemente, esta disposición a la *ficción* y la *fabulación* debe concebirse dentro de una antropología general: es una disposición de la especie. El uso del significante (constitutivo de lo simbólico, independientemente de que estemos hablando de fonación articulada, de escritura o de lenguaje de los signos) genera el significado y, por consiguiente, sólo tiene sentido cuando se lo expone a la consideración de una capacidad de imaginar propia de la especie.

Pero la imagen no es sólo un mero reflejo del texto, posee su eficacia propia y potente: puede, sencillamente, suspender el texto. Y ese poder responde a una buena razón: la imagen no está articulada en el sentido en que se dice que un texto está articulado. Hasta podríamos enumerar, acumulándolos un poco a la

15. Vernant, J.-P., *Religions, histoires, raisons*, París, Maspero, 1979, véase el cap. 8 «Naissance d'images»; Eco, U., *Lector in fabula*, París, Grasset, 1985.

ligera, cuatro niveles de articulación significante del texto: 1) el nivel de la unidad elemental, del orden del sonido, que remite al *fonema*;[16] 2) el nivel semiótico de la significación que hace intervenir el *morfema*; 3) el nivel del sentido que hace intervenir la *frase* (lo que Benveniste llamaba la «semántica», para distinguirla de la «semiótica»); 4) el nivel mitológico que remite al relato y hace intervenir lo que Lévi-Strauss aisló con el nombre de *mitema*, unidad mínima del relato. Pero, así como el texto está eminentemente articulado, todos los intentos que se hicieron en el plano de la imagen para darle el mismo carácter fracasaron. Tanto en el nivel de la imagen mental, el significado, como en el nivel de la imagen física (pictórica, fílmica, etc.), en el mejor de los casos, esos intentos produjeron taxinomias muy útiles pero que nunca lograron definir una naturaleza intrínseca y una organización interna de la imagen: para «leer» una imagen, nunca hará falta comenzar por arriba, por la izquierda, por el centro o por un punto cualquiera, sino que el espectador intentará captar el todo.

Aparentemente, ese carácter no articulado está en el origen del poder de suspensión que posee la imagen en relación con el texto: una sola imagen puede poner en tela de juicio una red muy densa de sentidos y significaciones debidamente organizados en el texto. Así es, por otra parte, como procede la emoción estética: bastará que surja una imagen o un encadenamiento de imágenes –ya sea la visión de un movimiento de danza asombroso, ya sea la contemplación del frontispicio de un templo griego, del capitel de una columna romana, del tímpano del portal central de una catedral gótica, de un cuadro de Bacon o de un filme de Welles– para que queden suspendidas las representaciones hasta entonces organizadas en un «texto»... Una sencilla imagen nos obliga a rehacer el texto y a crear uno que tenga en cuenta e integre la perturbación experimentada. No se trata, por supuesto, de pretender traducir literalmente una imagen en un texto, sino de reparar el desgarro producido en el tejido por lo

16. Del que da cuenta la fonología: existe una cantidad finita de fonemas en una lengua dada y cada uno se define por las características diferenciales que tiene en relación con los demás.

que Barthes llamaba, a propósito de la fotografía, el *punctum* surgido de la imagen.[17] Barthes entendía precisamente por *punctum* ese aspecto de una fotografía «que atraviesa, azota, raya, lo que me atrae o me hiere». Con esto no estoy diciendo, por supuesto, que haya que buscar el texto que corresponda a la imagen; lo que hace falta es un texto que suture la filtración aparecida en las redes de sentido, un texto que no excluya otro, incluso otros textos. La imagen puede situarse así en una relación de antetexto o de postexto (de pretexto, en todo caso), gracias a la cual adquiere la posibilidad de representar lo que no se puede decir.

Salvo la imagen estática «puntiforme», existe otro tipo de imagen no articulada al texto, una imagen interior del sujeto, es decir, lo que desde Freud se llama la «fantasía» o el «fantasma» que puede corresponder a la «representación inconsciente». Estas imágenes pueden, en efecto, ser inconscientes en el sentido en que lo entendía Freud, quien distinguía «la representación inconsciente» sola que es únicamente la *representación de algo* [dicho de otro modo, «el significado»] de «la representación consciente» que comprende la *representación de algo* [«el significado»] más la *representación de la palabra* aferente [«el significante»].[18] La fantasía remite pues a las imágenes errantes, conscientes *o* inconscientes que habitan en el aparato psíquico. Estas imágenes se caracterizan por haber perdido su amarre a un texto que, desde entonces, ya no puede figurar sino como texto «perdido» o «censurado» (recordemos la definición de Lacan que explicaba la represión como ese «*capítulo* censurado» de mi historia). Como el «texto» de esa fantasía se le oculta a aquel que es precisamente su portador, esas imágenes retornan al sujeto de manera repetitiva o invasora, sin fijarse ni encadenarse en un proceso acumulativo. Y toda imagen exterior puede entonces contribuir a mantener la fantasía ensamblándose compulsivamente a ella en secuencias sin texto.

Para escapar a la perforación del *punctum* o a la desconexión de la fantasía, hay una única salida: hallar el texto que le corresponde. Desde los tiempos de Freud a menudo se intenta encontrar el texto del fantasma en ese dispositivo discursivo muy especial que llamamos la cura analítica, mientras que tratándose de la imagen estética que, como *punctum*, había suspendido las redes de significación, se intenta encontrar el texto en los procesos críticos que interrogan la imagen: se trata de inducir el texto partiendo de la imagen para, desde allí, producir toda clase de idas y vueltas entre los dos mundos heterogéneos del texto y la imagen. Al menos, eso es lo que hacemos si queremos que la imagen nos conduzca a algo más que a la pura investidura con que la carga la fantasía. Ese «algo más» es, en los dos casos –el de la fantasía y el de la imagen estética–, un saber, al menos algo que escapa a la compulsión para sumarse a un proceso discursivo acumulativo.

Por otra parte, no habría que relegar este valor educativo de la imagen a las aulas: si podemos afirmar que el cineasta Jean-Luc Godard fue un gran educador, ello se debe, precisamente, a que supo mostrar el trabajo obstinado que había que realizar para volver a pasar de la imagen al texto en una época que desdeñaba cada vez más abiertamente ese trabajo y se contentaba con imágenes desnudas,[19] abiertas a la incesante y vana renovación de la fantasía.

La función simbólica

Planteada esta relación texto-imagen, articulémosla ahora con la cuestión de la función simbólica: ¿cómo se transmite y se adquiere? También aquí nos encontramos con la supremacía del texto, pues esta función se transmite esencialmente por intermedio del discurso que lleva consigo todo un universo imaginario. Sabemos hasta qué punto, en todas las épocas, la transmisión de relatos fue un medio utilizado por la generación de los padres para formar a la generación siguiente. Transmitir un relato es, en efecto, transmitir contenidos, creencias, nombres propios, genealogías, ritos, obligaciones, saberes, relaciones sociales, pe-

17. Véase Barthes, R., *La Chambre claire*, París, Gallimard-Seuil, 1980.

18. Freud, S., *L'Inconsciente* [1915], *Œuvres complètes*, XIII, París, PUF, 1988, págs. 234 y sigs.

19. Recordemos la famosa frase: «Ésta no es una imagen justa, es sólo una imagen...» [N. de T.: en francés *image juste... juste une image*.]

ro es también, y sobre todo, transmitir el don de la palabra. Es hacer que pase la aptitud humana del habla de una generación a otra, de manera tal que el destinatario del relato pueda, a su vez, identificarse como sujeto y, partiendo de ese punto, situar a los demás alrededor de sí, antes de sí y después de sí. Es indispensable instituir al sujeto hablante; si esta antropoinstauración no se da, la función simbólica sencillamente no se transmite.

En lo esencial, el acceso a la simbolización se franquea, desde siempre, simplemente realizando la actividad más antigua del hombre, el discurso oral frente a frente. De ese modo se transmite el don de la palabra sin que ninguna de las partes siquiera lo advierta; se trata de un prodigio tan invisible como el de los miembros de la secta del Fénix de que habla Borges, que se transmitían un secreto de generación en generación sin darse cuenta. Ahora bien, podría darse el caso de que, con la televisión, se pierda súbitamente la capacidad de transmitir ese don.

Simplificando excesivamente las cosas, podríamos decir que, al cabo de cierto tiempo de comercio con los padres, en el cual el rol de la verbalización es esencial puesto que el niño aparece mencionado en el discurso del otro desde antes de su nacimiento, la cría de hombre adquiere, respondiendo a esta interpelación, un conjunto de referencias simbólicas.[20] Estas referencias están constituidas por significantes especiales, *deícticos* como «yo», «aquí», «ahora». Se trata de signos «vacíos», sin referencias concretas a la «realidad», significantes puros, siempre disponibles, que se «llenan» en el momento en que un locutor los emplea en una instancia de discurso. Entonces se encuentran en ellos indicadores de persona (de persona subjetiva: «yo», «tú» y no subjetiva: «él»), indicadores espaciales («esto», «este», «aquél», «aquí», etc.) e indicadores temporales («ahora», «hoy», «ayer», etc.).[21] Gracias a estos indicadores, el locutor se autoindica como *quien* habla, fijando simultáneamente el *dónde* y

20. Comercio verbal que a su vez está inserto en un gran comercio orgánico: intercambio de miradas (verse, ver, ser visto por el otro), intercambios vocales (oír, ser oído por el otro), intercambios de materias corporales (seno, heces).

21. Sobre estos puntos, véase Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, cap. V.

el *cuándo* habla.[22] Este proceso señala la instalación del sujeto hablante en la escena enunciativa a partir de la cual el mundo exterior se hace representable en el discurso. El acceso a la simbolización pasa, pues, por el uso de estas referencias de persona («yo», «tú», «él»), tiempo (lo que está presente, copresente o ausente) y espacio (el «aquí» y el «allá»).

Este acceso al universo simbólico es fundamental, remite a la capacidad esencial que distingue al hombre de los animales: la de poder hablar designándose a sí mismo como sujeto que habla y dirigiéndose a sus congéneres a partir de ese punto, enviándoles signos que, se supone, representan algo –digo bien, «se supone», pues nada indica que esos signos se refieran a cosas o a hechos reales–. El hombre no se priva, en efecto, de «inventar» lo que llama la realidad. Por lo tanto, la función simbólica puede representarse muy sencillamente: para tener acceso a ella es necesario y suficiente hacer propio e integrar un sistema en el que «yo» (presente) le hable a «tú» (copresente) respecto de «él» (el ausente, es decir, aquel al que se re-presenta).[23]

Insisto: este sistema que garantiza el acceso a la función simbólica y, de ahí, a cierta integridad psíquica mínima, se adquiere esencialmente a través del discurso: los padres, los allegados, le hablan al niño, se dirigen a él y, progresivamente, se va instalando la función simbólica. Así se transmite de generación en generación el don de la palabra, la aptitud humana para hablar, de tal suerte que la persona a la que alguien se dirige pueda a su vez identificarse en el tiempo (ahora), en el espacio (aquí), como sí mismo (yo) y, a partir de esas referencias, convocar en su discurso el resto del mundo.

Esta transmisión generacional esencial del bien humano más precioso, el discurso, es lo que, en algunos casos, la televisión puede poner violentamente en peligro. ¿Cuáles son esos casos?

22. Recordemos que, en Kant, tiempo y espacio son las categorías *a priori* de la sensibilidad constitutivas de la relación con el mundo, es decir de la evidencia a partir de la cual el sujeto se instala como tal.

23. En Dufour, D.-R., *Les Mystères de la trinité*, París, Gallimard, 1990, recientemente reeditado, propongo considerar este triángulo «yo, tú y él» como la configuración básica de la simbolización.

La exposición masiva a la imagen televisiva y sus efectos en la función simbólica

Tomemos ante todo el caso en el que esas referencias simbólicas de tiempo, espacio y persona fueron fijadas de manera más o menos sólida por el comercio discursivo habitual. En este caso, el único problema, además de la violencia de las imágenes y el adiestramiento para el consumo ya mencionados, es la competencia entre el tiempo dedicado a los aprendizajes y el tiempo dedicado a la televisión. Un estudio francés publicado hace varios años como conclusión de una investigación epidemiológica sobre la televisión y los niños, mostraba que los alumnos con mejores promedios miraban televisión durante menos de cincuenta minutos por día. Y que problemas tales como la pérdida de memoria, dificultades de concentración, agitación, nerviosismo, agresividad e insomnio aparecían en una cantidad proporcional al tiempo que los niños pasaban ante el televisor.[24] Sólo un uso moderado de la televisión permite sustraerse a esta consecuencia ineluctable. Lo cual es fácil de comprender: las referencias simbólicas, por poco que se hayan fijado, pueden hacerse cargo de las imágenes procedentes de la televisión y, por poco que se le exija, el sujeto es capaz de retranscribir esas imágenes en discurso. Si la persona cuenta con esas referencias en el discurso puede recibir la imagen y luego ir y venir de la imagen al discurso y viceversa. Ese ir y venir hasta puede ser lúdico y formador: basta con hacer que ese medio impersonal entre en el discurso y su sistema de apelaciones.

Podemos ir aún más lejos. Una vez que se han establecido las referencias simbólicas fundamentales, el sujeto puede utilizar todas las prótesis sensoriales imaginables: las que propagan el *sonido* a distancia (el teléfono, la radio, etc.), las de lo *escrito* que traen el allá al aquí del sujeto, las de la *imagen* que instalan algo que está en otra parte en el aquí del sujeto (un afuera *narrativo* que le llega a través del ícono, la estatua, el cine, la televisión y

24. Sondeo realizado por Marcel Rufo, profesor de psiquiatría infantil en la Universidad de Medicina de Marsella, disponible en parte en el sitio <www.cosmundo.net/enfant1> y /enfant2.

un afuera *físico*, a través del microscopio, el telescopio, etc.), las de la *telepresencia* que transporta el aquí del sujeto a otra parte, a un sitio en el espacio virtual, etc. Estas prótesis sensoriales se convierten, pues, en un medio de acceso a nuevos goces en la medida en que utilizan la facultad del sujeto para jugar con las categorías simbólicas de lo que está «aquí» y lo que está en «otro lugar», del «ahora» y del antes y el después que lo constituyen. Cuando digo «goce» me refiero al «vértigo» que procura el hecho de transportar un «aquí» sonoro o visual «a otra parte», o de traer eso que está en «otra parte» «aquí mismo». Estas tecnologías le ofrecen al sujeto nuevas dimensiones lúdicas en la medida en que le permiten poner en juego, en el sentido pleno del término, las referencias simbólicas en las que se ha construido su propia evidencia (el «yo» en su cruce con un «aquí» y un «ahora»). Evidentemente, nada le prohíbe poner fin a este goce y asignarse objetivos de conocimiento o de creación. La cuestión es que, por supuesto, uno puede jugar con esas categorías únicamente si esas categorías existen.

En el caso de que las referencias simbólicas del niño no se hayan fijado adecuadamente o se revelen frágiles, las consecuencias son mucho más graves: la imagen externa llega a ser entonces una especie de conexión, más o menos ensamblada, con las imágenes internas, con las fantasías (a menudo imágenes de omnipotencia o de impotencia absoluta) que obsesionan el aparato psíquico. Se trata de fantasías cuya clave se le escapa a su portador, por lo tanto pueden acometer a quien las percibe sin fijarse ni encadenarse en un proceso acumulativo manejable y con ello generan nuevos sufrimientos. En suma, son fantasías que sólo pueden retornar, de manera repetitiva, para someter al sujeto a su dependencia. Por un lado, es imposible objetivarlas, lo cual significa que no se abren a un procedimiento que desemboque en un saber; por otro lado, estas fantasías invisten toda imagen exterior que se les ofrece, de suerte que se transforman en una especie de pantalla –digámoslo claramente– que se interpone entre el sujeto y la realidad que tiene ante sí.

En este caso, cada vez más frecuente, el uso de la televisión es sumamente pernicioso porque sólo puede alejar aún más al sujeto del dominio de las categorías simbólicas de espacio, tiempo y

persona. La multiplicidad de las dimensiones ofrecidas puede llegar a convertirse en un obstáculo más al manejo de esas categorías fundamentales, en un obstáculo que desdibuja su percepción y aumenta la confusión simbólica y los desenfrenos fantasmáticos. Lo que está, pues, en juego es nada menos que la capacidad discursiva y simbólica del sujeto.

Incapaz de transmitir por sí sola el don de la palabra, la televisión pone en peligro la antropoconstrucción simbólica de los recién llegados y pone trabas al traspaso del legado más precioso, la cultura.

Nadie puede alegar que no lo sabía. Fuimos advertidos del desastre que hoy comprobamos en la civilización. En la década de 1980, en una obra divertida, nostálgica y visionaria, *Ginger y Fred*, Fellini, un artista de la imagen heredero de la gran cultura, había hecho el balance previsible de la catástrofe en curso. Con la televisión, nos mostraba, se están desmoronando siglos de arte y de cultura en un decorado teñido de nihilismo mercantil. No digo que ese diagnóstico sea ineluctable: teniendo una base simbólica mínima asegurada, eventualmente, la televisión puede, se ha dicho, abrirnos una ventana a un mundo ampliado. Pero su uso no puede cubrir las fallas en la simbolización como parecen creer ingenuamente algunos. Es aún peor: entraña el riesgo de obstaculizar aún más las vías de acceso a ese mundo.[25]

Esta observación es válida para todas las prótesis sensoriales, no solo en el caso de la tele-visión, también lo es para toda telemática que juegue con la telepresencia, es decir, todo lo que transporta un aquí al allá y un allá al aquí mismo (los juegos de video, el teléfono móvil que acompaña hoy a todo el mundo durante las 24 horas, Internet, etc.).

25. El filme de Michael Haneke, *Benny's Video*, de 1993, da una idea bastante convincente y bastante aterradora de cuál podría ser el efecto de semejante situación llevada al extremo. Allí vemos a un adolescente que mantiene con sus padres relaciones puramente funcionales y que sólo tiene contactos con el mundo por intermedio de las pantallas de video. De suerte que, cuando una pequeña parte de ese mundo se presenta ante él (una jovencita), reacciona de manera totalmente desubicada (para el caso, cometiendo un crimen). Michael Haneke ha seguido desde entonces su análisis en otros filmes aún más pavorosos, entre ellos *Funny Games*.

Podría afirmarse, pues, que el uso de prótesis sensoriales no permite el desarrollo de nuevas aptitudes para el goce, salvo en el caso en que la función simbólica ha sido relativamente establecida. En el caso contrario, sólo puede generar nuevos sufrimientos.[26]

El riesgo que se advierte con mayor claridad es que pronto terminemos asistiendo al desarrollo de una multiplicación de las competencias en algunos jóvenes y el aumento de la confusión en otros como consecuencia de la filtración y pérdida de la carga simbólica mínima. En una época entregada al desarrollo masivo de las prótesis sensoriales y comunicacionales estamos en peligro de dirigirnos a un mundo dividido entre los que, por un lado, superen las pruebas simbólicas de base y, por el otro, los que sean incapaces de superarlas. En suma, las nuevas «tecnologías de la comunicación» pueden elevar el dominio de las categorías simbólicas de espacio y tiempo a una nueva potencia así como también pueden inhibirlas.

En consecuencia, vivimos en un mundo que produce ciertos sujetos muy ubicuos que, gracias a las prótesis sensoriales, están casi completamente liberados de las restricciones temporoespaciales ancestrales, pero que paga el precio de crear muchos otros que ya no saben habitar ningún espacio.

La escuela

Principalmente son estos «niños de la tele», de referencias simbólicas mal fijadas, los que llegan hoy a las escuelas a la más tierna edad. Se comprende pues por qué numerosos profesores se ven limitados a comprobar amargamente que esos niños que tienen ante sí «ya no son alumnos».[27] Situación que Adrien Barrot resume con sobresaliente precisión en su notable librillo

26. Sobre los juegos de video y sus efectos en los adolescentes, véase la obra de Divina Frau-Meiggs y Sophie Jehel, *Les Écrans de la violence*, París, Económica, 1997.

27. Véase, por ejemplo, entre los numerosos testimonios y análisis que se publican sobre esta cuestión, el breve trabajo de Adrien Barrot, *L'Enseignement mis à mort*, París, Librio, 2000.

con la siguiente frase: «Ya no escuchan». Y si «no escuchan», podríamos agregar, probablemente ya tampoco hablen. No en el sentido de que se hayan vuelto mudos, muy por el contrario, sino en el sentido de que actualmente tienen enormes dificultades para integrarse en el hilo del discurso que distribuye, alternativa e imperativamente, el lugar de cada uno: el que habla y el que escucha.

El hilo del discurso y la autoridad de la palabra

Ahora bien, esta cuestión de la distribución de los hablantes en el hilo del discurso es mucho menos anodina de lo que parece. Significa, en efecto, que la palabra posee en sí misma una *autoridad*. Consiste esencialmente en distribuir a cada uno de los seres que hablan en el hilo del discurso. Maurice Blanchot describió perfectamente este proceso en uno de su libros principales *El paso (no) más allá*: «Hablar –escribe– es siempre hablar según la autoridad de la palabra».[28] Lo cual significa que la autoridad (cuya pérdida se lamenta tanto en nuestros días), se diga lo que se diga, nunca es la autoridad de alguien en particular. Cuando pretende serlo, inmediatamente se manifiesta como lo que es: «ubuesca» e insostenible. La autoridad es aquello implicado por el acceso a la función simbólica misma, lo que nos convierte en sujetos hablantes en el momento en que nos convertimos en objeto o incluso siervos del lenguaje. No deja de ser extraño el destino del hombre, ese animal hablante que, de este modo, se encuentra cuando se pierde, lo cual indefectiblemente lo lleva a interrogarse profundamente. Conocemos, en ese sentido, la respuesta que propone Blanchot para abordar este misterio: después de haber hablado, hay que callarse y escribir, pues «Escribir arrastra, arranca [por la plural dispersión de su práctica] todo horizonte y todo cimiento».[29] Para decirlo en términos heideggerianos, escribir nos acerca al ser. La palabra y la escritura están vinculadas entre sí: hablar nos incita a escribir y escribir nos lleva al borde del centro enigmático del lenguaje.

28. Blanchot, M., *Le Pas au-delà*, París, Gallimard, 1973, pág. 67.
29. Ibíd., pág. 80.

Sustraerse a la autoridad de la palabra lleva, pues, a sustraerse al mismo tiempo a la escritura que conduce al ser parlante hacia los múltiples aspectos del enigma de su condición. Se inaugura, pues, un triste destino para esos nuevos alumnos mal instalados en la función simbólica, pues se encuentran, de algún modo, privados de enigma. Al no hablar ya según la autoridad de la palabra, ya tampoco pueden escribir ni leer.

En semejantes condiciones, ¿cómo podrían entrar en el hilo del discurso que, en la escuela, permite que uno (el profesor) exponga proposiciones fundadas en la razón (es decir, un saber múltiple acumulado por las generaciones anteriores y constantemente reactualizado) y el otro (el alumno) las discuta tanto como necesite hacerlo? Ciertamente, uno puede decidir que, puesto que ya no pueden hacerlo, tampoco es necesario pedirles que lo hagan. Así es como una cantidad de pedagogos, con las mejores intenciones del mundo, han llegado a suprimir progresivamente todos los ejercicios que los nuevos alumnos ya no saben realizar. Si se lo piensa un momento, es una respuesta muy curiosa: sería comparable a la del médico que rompe el termómetro para curar la enfermedad.

No obstante, es evidente que numerosos profesores se guardan sus quejas y se afanan, con frecuencia más allá de sus fuerzas,[30] para tratar de reinstalar a esos jóvenes en la posición de alumno, con el propósito de poder cumplir su función de profesores. Pero ahí está la novedad: así como los alumnos no pueden ser alumnos, los profesores tienen cada vez más dificultades para ejercer su oficio. Desde hace treinta años, de reforma en reforma, siempre llamadas «democráticas», los responsables políticos y sus consejeros, los expertos en pedagogía, no han dejado de decirles a los docentes que abandonaran su antigua pretensión de enseñar. El ex ministro Allègre al menos tuvo la ventaja de decir claramente lo que otros dicen apelando a una serie de circunloquios. En una entrevista concedida al diario *Le Monde*, amonestaba a los profesores, pidiéndoles que renunciaran a su

30. Me refiero aquí a los numerosos casos de «depresión docente» que el ex ministro Allègre simulaba tomar por meros abusos de licencias médicas.

«tendencia arcaica», que caracterizaba del siguiente modo: «[los alumnos] sólo deben escucharme, yo soy el que sabe».[31] E introducía, en lugar del término «alumno», una nueva categoría, «los jóvenes», de quienes decía: «lo que los jóvenes quieren es interactuar». Con justa razón, estas declaraciones provocaron numerosas reacciones.[32] Allègre convalida, en efecto, el hecho de que, en nombre de la democracia, en la escuela ya no haya alumnos. Y si ya no hay más alumnos, ¿por qué habría todavía profesores y, con ellos, algo que enseñar?[33]

La negación generacional

Acá debemos recordar los estudios premonitorios de Hannah Arendt sobre los Estados Unidos, lugar donde, por supuesto, se originó el movimiento. Hace más de treinta años, Arendt ya había previsto las consecuencias devastadoras que tendría para la educación de los niños el aceptar sin condiciones ni examen crí-

31. Véase la entrevista otorgada por Claude Allègre al periódico *Le Monde*, 24 de noviembre de 1999.

32. Entre otras la de Alain Finkielkraut (véase «La révolution cuculturelle à l'école» publicado en *Le Monde* del 19 de mayo de 2000). Sin embargo, me parece que, si bien Alain Finkielkraut identifica perfectamente los síntomas de la decadencia actual de la educación, desdichadamente olvida hacer la correspondiente etiología. Ese punto ciego responde a una razón muy sencilla: Finkielkraut se niega a relacionar esos síntomas con la extensión del modelo de mercado y con los efectos deletéreos que tienen en el campo cultural y simbólico. En efecto, según él, no hay que «imputar [...] el actual frenesí reformador a la voluntad cínica de someter el sistema educativo a las leyes del mercado y a las necesidades de las empresas. Los pedagogos [...] están habitados por el espíritu de la simpatía, antes que por el espíritu del capitalismo». Pero lo cierto es que el «espíritu de la simpatía» (*sic*) con sus ideales de «autonomía» y «transparencia», no se opone de ningún modo, sino más bien lo contrario, al nuevo espíritu del capitalismo. Sobre esta cuestión, véase el notable análisis de Jean-Pierre Le Goff, *La Barbarie douce, la modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, París, La Découverte, 1999.

33. Así fue como en el informe final del comité de organización de la consulta de los liceos de 1997, los profesores se transformaron en «acompañantes del aprendizaje», véase *Quels savoirs enseigner dans les lycées?*, Ministerio de Educación de la Nación de Francia, 1998.

tico las teorías pedagógicas «modernas» que cuestionaban toda forma de autoridad (entre ellas la del maestro que, como acabamos de decir, es sólo el aspecto más visible del verdadero problema de la autoridad en el ser hablante). Hoy muchos tienen la tendencia a burlarse de la palabra autoridad y no deberían hacerlo. Hannah Arendt sabía perfectamente de qué estaba hablando. No es casual que haya estudiado tanto los totalitarismos ni que sus trabajos tengan todavía hoy, como se dice con toda razón, autoridad. Pues nos enseñan, entre otras cosas, que, sin la autoridad bien entendida, nos dirigimos directamente hacia el totalitarismo.

Arendt sostiene que la autoridad no es compatible con la persuasión (que supone igualdad) y que excluye categóricamente todo uso de medios de coerción (característicos del totalitarismo). La autoridad no es ni la igualdad (la igualdad es lo que se procura construir) ni la coerción (que es lo que se procura proscribir). Tercer término entre la igualdad y la coerción, la autoridad corresponde a una necesidad bien específica: la de «introducir en un mundo preestablecido [...] a los recién llegados por nacimiento».[34] Es necesario, nos explica Hannah Arendt, hacerse cargo de esta introducción, de lo contrario, «esta autoridad abolida por los adultos sólo puede significar una cosa: que los adultos se nieguen a asumir la responsabilidad del mundo al cual han traído a sus hijos».[35] De ello resulta que todo discurso que ponga en tela de juicio la autoridad de quien asume la responsabilidad generacional de introducir al mundo a los recién llegados omite, simultáneamente, instituir como alumnos a los niños y a los «jóvenes».[36] Todo esto corresponde, en realidad, a la negativa del adulto a asumirse como coautor del mundo en el que, sin embargo, coloca a los nuevos sujetos llegados por simple renovación

34. Arendt, H., «Qu'est-ce que l'autorité ?» en *La Crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, págs. 122-123.

35. Arendt, H., «La crise de l'éducation», en ibíd., pág. 244.

36. Situación que Marcel Gauchet resume de un trazo: la escuela, que conduce la democracia, no puede ser ella misma democrática. Véase Gauchet, M.; D. Ottavi y M.-C. Blais, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, París, Bayard, 2002, págs.18 y sigs., «L'éducation saisie par la démocratie».

generacional. Así como decíamos que había un hilo del discurso que daba autoridad distribuyendo por turnos el rol de los sujetos hablantes, hay un hilo generacional que debe atribuir autoridad para darle su lugar a cada generación. Instituir al joven como alumno. A eso se reduce todo el trabajo, hoy negado, de aquel que antes se llamaba precisamente el *institutor*. ¿Cómo no considerar la desaparición oficial de ese término como un auténtico síntoma? Si uno no adopta la posición de adulto, no puede, pues, situar al otro, al recién llegado, salvo que lo coloque en una posición insostenible, sería como decirle: lo coloco a usted en una situación que, si bien contribuí a construir, no asumo de ninguna manera, ni siquiera de manera crítica. Este tipo de discurso da por resultado la negación generacional: estamos ante una generación que ya no se asume como tal ante los nuevos sujetos. Por lo tanto, lo que está en tela de juicio no es tanto el maestro y su autoridad como la renuncia de una generación (en líneas generales, la de 1968) a asumir la carga que le correspondía como a todas las generaciones que la precedieron: la de introducir en el mundo a los recién llegados por nacimiento. Es como si esa generación no hubiese querido envejecer en absoluto...

Estamos, pues, ante una verdadera negación generacional. Y puesto que esta negación se ha convertido en uno de los dogmas característicos de la época posmoderna, nos hallamos ante un absurdo –los niños sin precedencia– erigido en verdad absoluta que impide literalmente el funcionamiento del sistema educativo. La cuestión, entonces, es saber cómo quitarnos de encima ese dogma cuando sabemos que todo y todos contribuyen a respaldarlo: la opinión del común de la gente, con padres que ya no saben ser padres; la opinión erudita, con sus pedagogos y sus psicólogos que, al construir el objeto teórico «niño» como entidad específica aislada, han contribuido a justificar esa negación generacional;[37] los filósofos del derecho y los juristas que celebran la liberación y el derecho de los niños[38] e incluso las potencias

37. Véase el libro de Dominique Ottavi, *De Darwin à Piaget. Pour une histoire de la psychologie de l'enfant*, París, CNRS Éditions, 2001, quien traza de manera muy precisa la génesis erudita de esta valorización extrema de la infancia.

38. Véase de A. Renaut, *La Libération des enfants, contribution philosophique*

políticas que han convalidado en (los considerandos de) la ley de orientación de 1989 (el mismo año de la «Convención Internacional de los Derechos del Niño» de Ginebra), el hecho de que era indispensable «poner al niño en el centro del sistema educativo», olvidando que, previamente, era necesario instituirlo. Parecería que nuestra época no llega a distinguir la necesidad jurídica de proteger a los niños (contra toda forma de abuso) de la promoción de la indistinción generacional.

Gente bien intencionada incluso trató de encontrar en Freud los medios de justificar esta negación generacional.[39] Y, en realidad, en *El interés del psicoanálisis*, encontramos ciertos indicios que parecen inclinarlo en ese sentido: «Una violenta represión de instintos potentes ejercida desde el exterior nunca obtiene como resultado la extinción o el dominio de tales instintos, sino que ocasiona una represión que instala la propensión ulterior a la neurosis. El psicoanálisis ha tenido con frecuencia ocasión de aprender hasta qué punto la severidad, indudablemente sin discernimiento de la educación, participa de la producción de las enfermedades nerviosas o qué precio debe pagarse en perjuicio de la capacidad de actuar y de la capacidad de gozar para llegar a adquirir la normalidad exigida».[40] Sin embargo, si bien Freud

à une histoire de l'enfance, París, Bayard-Calmann-Lévy, 2002. Confieso no comprender cómo un conocedor profundo de Kant (véase Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, París, Champs-Flammarion, 2001), además traductor de las obras clave del maestro de Königsberg, en *La Libération des enfants*, pudo ignorar hasta ese punto las enseñanzas de Kant referentes a la educación que, en su libro, no ocupan más que unas líneas. En efecto, me parece difícil suscribir la idea de una larga marcha histórica que condujo a la necesaria e ineluctable liberación de los niños y, al mismo tiempo, sostener las tesis de Kant sobre la educación. Precisamente, éstas ponen en el centro el principio de que «una generación debe encargarse de la educación de la siguiente», lo cual no me parece en modo alguno compatible con la tesis del niño ciudadano.

39. Pienso, por ejemplo, en el texto del prefacio que la psicoanalista Maud Manonni escribió para la edición francesa del famoso libro de A. S. Neill (también psicoanalista), *Libres enfants de Summerhill*, París, Maspero, 1970, en el que el autor exaltaba la «autonomía infantil, es decir, el derecho del bebé a vivir libremente».

40. Sobre esta cita y las siguientes, véase Freud, S., *L'Intérêt de la psychanalyse* [1913], París, Retz, 1980.

se opone a la coerción (como lo hizo después Hannah Arendt), nunca lo hizo para alentar ninguna actitud de no intervención ni para aprobar la idea de que había que poner el foco exclusivamente en el niño. Muy por el contrario, Freud fue el primero en cuestionar la supuesta inocencia del niño: recordemos su famosa definición del niño como un «perverso polimorfo» utilizada en sus *Tres ensayos sobre la sexualidad* (1905). Muy tempranamente había descubierto «en los niños impulsos pulsionales socialmente inutilizables o perversos» ante los cuales invitaba a reaccionar. Por supuesto, no mediante una represión violenta de esos impulsos, pues toda coerción sólo serviría para hacerlos resurgir de algún otro modo, pero tampoco dejando que se desarrollara libremente lo que él no dudaba en llamar «la maldad infantil». Freud apuntaba a «la civilización». Era indispensable saber canalizar esos impulsos a favor de la civilización: «Nuestras mejores virtudes, escribió, nacieron como formaciones de reacción y sublimación sobre el humus de nuestras peores disposiciones».

En este sentido, Freud era completamente kantiano, como también lo es Hannah Arendt. Kant sostenía que para formar un sujeto crítico había que bloquearle la posibilidad de hacer un mal uso de su libertad. Así es como, en sus *Reflexiones sobre la educación*, pone de relieve el motivo generacional y propone que «no sólo debemos educar a los niños según el estado presente de la especie humana, sino en concordancia con un estado futuro posible y mejor, es decir, de conformidad con la idea de la humanidad y su destino total».[41] La condición para la formación crítica del individuo es que el hombre pueda pasar de un estado salvaje, un estado de hecho, a otro estado que aún no existe pero que debe ser. Y no se pasa de un estado al otro sin *disciplina*, tal como indica Kant:

> La disciplina nos hace pasar del estado salvaje al del hombre. Un animal es, por su instinto mismo, todo lo que puede ser; una razón ajena a él ha tomado de antemano por él todos los cuidados indispensables. Pero el hombre necesita su propia razón. No tiene instinto y necesita hacerse su propio plan de conducta. Pero, como no

41. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, París, Vrin, págs. 79-80.

> es inmediatamente capaz de hacerlo y llega al mundo en un estado salvaje, necesita la asistencia de los otros. La especie humana está obligada a hacer surgir de sí misma, poco a poco, por su propio esfuerzo, todas las cualidades naturales que corresponden a la humanidad. Una generación debe encargarse de la educación de la siguiente [...]. La disciplina impide que el hombre deje que sus inclinaciones brutales lo desvíen de su destino, de la humanidad. Por ejemplo, es necesario que la disciplina lo modere para que el hombre no se lance al peligro como un ser indómito o atolondrado.[42]

Obsérvese que, en esta perspectiva, la disciplina no podría bastar para formar al sujeto crítico, sólo es el vector de la educación:

> La disciplina es puramente negativa, pues se limita a despojar al hombre de su carácter salvaje; la instrucción, por el contrario, es la parte positiva de la educación. El salvajismo es la independencia respecto de todas las leyes. La disciplina somete al hombre a las leyes de la humanidad y comienza a hacerle sentir la obligación de las leyes. Pero esto debe suceder tempranamente. No hay nadie que, desatendido en su juventud, entre en la disciplina, entre en la cultura (pues así podemos llamar a la instrucción). El que no ha sido cultivado es bruto; el que no ha sido disciplinado es salvaje. La falta de disciplina es un mal peor que la falta de cultura, pues esta última puede remediarse más tarde, mientras que ya no es posible desembarazarse del salvajismo ni corregir la falta de disciplina.

Desde el punto de vista de la educación, la ruptura entre la modernidad y la posmodernidad es sobrecogedora: una generación ya no se ocupa de la educación de la siguiente. Al haber desaparecido el motivo generacional, ya no hay más disciplina y, como ya no hay disciplina, no hay más educación. El aparato escolar posmoderno presenta, pues, esta sorprendente particularidad: precisamente cuando la obligación de asistir a la escuela casi se ha generalizado (por primera vez en la historia), cada vez hay menos educación.[43]

42. Esta cita y la siguiente fueron tomadas de Kant, *Traité de pédagogie* [1776-1787], París, Hachette, 1981.

43. Síntoma manifiesto de la desaparición del principio generacional: el

¿Qué es un pedagogo?

Si no queremos correr el riesgo de no entender nada, debemos distinguir dos tipos de pedagogo:

- el *pedagogo posmoderno* es aquel que, por el bien de los alumnos, renuncia a proponerles los trabajos que los jóvenes ya no tienen la habilidad de realizar. A éstos puede aplicárseles el adagio que reza «siempre hay que desconfiar del que obra por el bien de los demás»;
- el *simple pedagogo* es aquel que procura por todos los medios posibles hacer que el alumno entre en el discurso del saber, situándose en la función de proposición y situando al alumno en la función crítica.[44]

Planteada esta distinción capital, me resta agregar que Hannah Arendt había señalado perfectamente las tres características principales de las premisas de la pedagogía posmoderna ya en la década de 1960 (afirmación de la autonomía del niño, promoción de una forma de enseñar sin referencia a la materia enseñada, sustitución del aprender por el hacer).[45] Cuarenta años después, encontramos esas mismas premisas en el discurso de los pedagogos posmodernos. El modelo educacional que prevalece hoy contra el «arcaísmo» ha integrado la famosa «revolución

desarrollo de la política llamada del «hermano mayor» (que consiste en poner a «pares», sólo un poco mayores, para asegurar la autoridad en los cursos de recreación, en los barrios, en los autobuses, etc.).

44. Sobre la construcción de este espacio discursivo específico, véase nuestro artículo titulado «Tractatus pédagogico-philosophique», *Philosophie du langage, esthétique et éducation* (dirigido por P. Berthier y D.-R. Dufour), París, L'Harmattan, 1996.

45. Arendt, H., «La crise de la éductaion», ibíd., págs. 232-237. Hannah Arendt explica cómo estas tres ideas pedagógicas, al tiempo que liberan al niño de la autoridad de los adultos, lo entregan en realidad a una «autoridad mucho más temible y verdaderamente tiránica: la tiranía de la mayoría de edad». Nótese que la segunda idea, la promoción de una forma de enseñar sin referencia a la materia enseñada, fue ampliamente retomada por Jean-Claude Milner en su resonante juicio contra el pedagogismo. Véase Milner, J.-C. *De l'école*, París, Seuil, 1984.

audiovisual», que se desarrollaba paralelamente a esta «revolución pedagógica», de modo tal que lo que hoy se aplica en la escuela es el modelo del *talk show* televisado en el que todos pueden dar su opinión «democráticamente».

En estas condiciones, todo en el saber llega a ser un asunto intersubjetivo. Ya no hay que hacer ningún esfuerzo crítico para abandonar el propio punto de vista a fin de aceptar otras proposiciones menos limitadas, menos especiosas o mejor construidas. Lo que resulta del todo intolerable en este discurso es el profesor que lleva y empuja incesantemente a sus alumnos a la función crítica. Este es ahora el enemigo contra el que hay que emprenderla, el que no respeta el punto de vista del «joven». Por otra parte, muchos pedagogos posmodernos «explican» así la violencia que se da hoy en la escuela: los «jóvenes» reaccionan a la autoridad indebida de los profesores. Y ciertos pedagogos posmodernos militantes hasta llegan a comparar la resistencia que opone la clase obrera a los patrones ¡con la resistencia de los «jóvenes» a la educación![46] Equiparan pues, sin ningún miramiento, la disimetría entre el saber del profesor y el del alumno –en la cual se funda toda relación educativa– con la violencia de la dominación social. No advierten que, en realidad, si muchos jóvenes se ven hoy arrastrados a la violencia, ello se debe a que el sistema que esos mismos adultos instauraron no les deja ninguna otra salida: fueron «producidos» para escaparle a la relación de sentido y a la paciente elaboración discursiva y crítica. Por ello es fácil predecir, contradiciendo las certezas de los pedagogos posmodernos, que cuanto menos entren en la relación profesor/alumno, tanto más sujetos estarán los jóvenes a la violencia.

En efecto, si uno sale de la relación de sentido, sólo puede ir hacia la pura relación de fuerzas y hacia una era de violencia generalizada; aquí me refiero justamente a todos esos acontecimientos trágicos que actualmente se cuentan por decenas en los países desarrollados y que disimulan miles de otros actos más

46. En una entrevista publicada en el *Journal de Saint-Denis* (n° 344, año 2000), el sociólogo B. Charlot asimila así, sin ninguna otra forma de proceso, al alumno cuyos camaradas bautizan «bufón» (aquel que en la clase se esfuerza y habla con los profesores) con el que en las lógicas de resistencia se llama «colaboracionista».

comunes de violencia (chantajes, robos, violaciones, agresiones, vandalismo, imposibilidad de enseñar, etc.). Este fenómeno afecta a todos los países desarrollados. Ya cité la masacre de Littleton en Estados Unidos y la de Erfurt; también podría agregar la que vivió Japón, por ejemplo, en junio de 1997, en Köbe: un niño de catorce años asesinó a dos niñas y a un varón de once a quien decapitó antes de colocar su cabeza delante de la escuela a la que concurría. El 28 de enero de 1998, en una ciudad mediana situada a cien kilómetros de Tokio, un chico de trece años apuñaló hasta dar muerte a su profesor de inglés pues ya no soportaba que le reprochara sus frecuentes atrasos. El 10 de febrero de 1998, en Tottori, a ciento veinte kilómetros al noroeste de Köbe, dos gemelos de catorce años salen a la calle, eligen al azar a una anciana, la matan a cuchilladas y explican que, cito, «después de esto ya no tendremos que ir a la escuela». En Francia, en 1999, dos alumnos secundarios lanzan desde lo alto de una escalera a un compañero para castigarlo por ser buen alumno. Desde entonces, hubo varios asesinatos o intentos de asesinatos cometidos por estudiantes secundarios de los alrededores y también en instituciones escolares de diferentes regiones. Sólo en el año 2000, se dieron a conocer en Francia numerosos casos de extorsión (por ejemplo, manifestaciones de padres en Montepellier, Vénissieux, Beauvais), de violencia entre alumnos (Mantes, Longwy), de agresión a profesores (Estrasburgo, Brive) o de ataque a establecimientos con cócteles molotov (Bondy).

Ante estos acontecimientos, muchos expertos en pedagogía posmoderna quisieron que se creyera, como de costumbre, que se trataba de meras construcciones mediáticas. Fue necesario que los hechos se encadenaran hasta dar un giro trágico para que se reconociera públicamente la gravedad de lo que estaba sucediendo. Y para que, del 5 al 7 de marzo de 2001, se abriera en el palacio de la Unesco de París la primera conferencia mundial dedicada a «la violencia en la escuela y las políticas públicas», con la participación del Primer Ministro. Por supuesto, la cuestión de la desestructuración simbólica, propia del período posmoderno, no fue abordada,[47] ya que lo que preocupa a los investigadores es, esencialmente, la interpretación sociológica de los hechos de violencia escolar (ya sabemos: para poner fin a la violencia, basta con compensar las desigualdades sociales),[48] en tanto que lo que preocupa a los políticos es obrar solamente teniendo como objetivo la disminución de la visibilidad mediática de estos mismos hechos.

47. Véase el programa de la conferencia en <www.obs-violence.pratique.fr-./programme/5mars.html>.

Puesto que ya no los educamos... ¡anestesiémoslos!

En los Estados Unidos han encontrado una «respuesta» muy norteamericana para tratar de contener los efectos demasiado dañinos de los brotes de violencia en los que, de cierto modo, quedan acorralados los «jóvenes». Se atribuye la causa a la naturaleza de los individuos implicados y se olvida que esos desdichados adolescentes fueron producidos tales como son. En lugar de tratar de entender lo que tantos niños diagnosticados como «inquietos» o «hiperactivos», que pasan incesantemente al acto, ya no consiguen expresar con palabras, hoy se los remite a ellos mismos, medicándolos a edades cada vez más tempranas. Se estima que entre 5 y 10 millones de niños de las escuelas primarias y secundarias estadounidenses hoy están bajo los efectos de la «Ritalina». Esta droga (semejante a las anfetaminas) tiene un poder calmante en los niños inquietos que opera estimulando la vigilancia, pero provoca también los mismos efectos adictivos que la cocaína o los opiáceos.[49] Con esta camisa de fuerza química empleada en gran escala y en el largo plazo, se cierra el circuito de la creación y el control de sujetos psicotizantes.

48. Error, por lo demás, muy difundido en la izquierda: Jospin, desde que era ministro, creía también que bastaba con restablecer el pleno empleo para reducir la violencia.

49. Véase Gavarini, L., *La Passion de l'enfant*, París, Denoël, 2001, cap. «Les enfants hyperactifs», págs. 347 y sigs. Destaquemos que actualmente en los Estados Unidos se están llevando adelante varios juicios por casos severos de adicción y hasta de muerte imputados a la Ritalina (véase «Le procès de la Ritaline», un artículo de *L'Express* del 26 de octubre de 2000 de Gilbert Charles). Esto no es todo: en 2001, los médicos estadounidenses redactaron más de 2,5 millones de recetas de antidepresivos para niños y adolescentes, véase el sitio <www.alternative-sante.com/trucsante/nouvelles.asp>.

Francia y los demás países desarrollados todavía no han llegado tan lejos en el control químico de las poblaciones jóvenes,[50] pero avanzan en ese sentido: la prescripción de antidepresivos a niños y a adolescentes ya ha comenzado a ocupar el espacio mediático.[51]

No obstante, por el momento, se promueve activamente el abandono de la relación de sentido y se transforma la escuela en lo que J.-C. Michéa llama la «Escuela del capitalismo total».[52] Es decir, una escuela que debe formar a los jóvenes en la pérdida del sentido crítico a fin de producir un individuo flotante, abierto a todas las presiones consumistas. En esta escuela, a la que asisten las mayorías, «deberá enseñarse la ignorancia de todas las maneras concebibles». Por lo tanto, primero hay que reeducar a los docentes siguiendo los principios de los expertos en pedagogía posmoderna, quienes les mostrarán que ya no hay que enseñar nada, para entregarse, en cambio, únicamente a los sentimientos del momento y a gestionar su realización con actitud ganadora. Se trata pues, según J.-C. Michéa, de imponer las condiciones de una «disolución de la lógica»: dejar de discriminar lo importante de lo secundario, admitir sin vacilar lo mismo y lo contrario... Se apunta a desbaratar nada menos que las categorías kantianas del pensamiento crítico que son las que permiten unificar todo el campo de la experiencia. Así vemos cómo se instala, incluso en la universidad, toda una corriente de investigación pedagógica posmoderna. Sobre todo, hay que evitar pedirles a los «jóvenes» que piensen. Primero hay que distraerlos, animarlos, no abrumarlos con cursos sino dejarlos hacer *zapping* de un tema a otro a su gusto y a merced de las interacciones. Sencillamente, hay que hacerles contar sus vidas, mostrarles que las ventajas de la lógica no son sino abusos de poder de los «intelectuales» o del pensamiento «occidental». Fundamentalmente hay que mostrarles que no hay nada en qué pensar, no hay objeto del pensamiento: todo está en la afirmación de uno mismo y en la gestión, a través de las relaciones, de esta afirmación de uno mismo que hay que defender, como debe saber hacerlo todo buen consumidor. En resumidas cuentas, se trata, en el mejor de los casos, de fabricar cretinos pleitistas, adaptados al consumo.

50. Aunque no podemos estar tan seguros: el profesor Rufo, en la encuesta realizada en 1990 citada antes, estimaba que en Francia uno de cada tres niños toma o tomó «algo» para dormir. El acostumbramiento comienza, pues, muy tempranamente y continúa: no olvidemos que Francia ostenta el triste récord del mayor consumo de psicotrópicos.

51. Véase el tema de la emisión de *90 minutes*, «Antidepresseurs pour enfants?», Canal +, 16 de marzo de 2002.

52. Michéa, J-C., *L'Enseignement de l'ignorance*, Castelnau, Climats, 1999.

Por supuesto, es muy probable que muchos pedagogos no apunten a ese objetivo. Sólo quieren adaptarse al estado en que encuentran hoy a los «jóvenes» en la escuela. Pero al adaptarse, en nombre de la compasión, contribuyen a banalizar la situación catastrófica, respaldando la idea de que la educación sólo debe concebirse atendiendo a la acción humanitaria. Este uso de los servicios de los pedagogos suministra un ejemplo más de la extraordinaria aptitud del neoliberalismo para integrar y utilizar en su provecho los esquemas libertarios de la década de 1960.[53]

Es verdad que Luc Ferry, el actual Ministro de Educación, que no oculta sus referencias kantianas, pretendió corregir ciertos desvíos provocados por la idea de situar al alumno «en el centro del sistema».[54] No obstante, es fácil comprobar que en un año, el ministro Ferry no aplicó ninguna de las recomendaciones del filósofo Ferry... Por otra parte, los antiguos equipos, así como los antiguos dogmas pedagógicos (el de la «lectura global», por ejemplo) continúan ocupando el lugar de siempre.[55] Con frecuencia se tiende a pensar que el ministro ha tenido impedimentos para actuar en la medida en que debe ejercer su cargo en un contexto difícil marcado por la sensible reforma del régimen de retiro, por las fuertes restricciones presupuestarias que afectan su área de gestión (fueron suprimi-

53. Sobre la integración de la protesta libertaria en el neoliberalismo, véase la obra de Luc Boltanski y Ève Chaipello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999.

54. Ferry , L., *Lettre à tous ceux que aiment l'école*, París, Odile Jacob/Scéren-CNDP, 2003.

55. Véase la acusación de la obra colectiva *Sauver les lettres*: «Luc Ferry: cuando decir no es hacer», documento que puede consultarse en <www.sauv.net>.

dos miles de puestos de celadores precisamente en el momento en que se deploraba el aumento de la violencia escolar), por la descentralización de una parte del personal docente y bajo la poderosa presión ultraliberal que alaba cada vez más la prescindencia del Estado respecto de la educación. Pero la coyuntura poco favorable no es, en nuestra opinión, la verdadera razón de que la acción del ministro se haya empantanado hasta tal punto. Antes bien, lo que la obstaculiza tanto es el error de análisis en que se basa. El ministro se obstina, en efecto, en creer que lo que explica la deriva pedagógica es ese mayo del 68 en bloque y sin matices (lo que él llama «el pensamiento del 68) y no que la escuela se adaptó a un individualismo ajustado al nuevo espíritu del capitalismo. El ministro, ciego a las verdaderas razones del profundo malestar en la escuela, evidentemente no puede tomar las medidas tendientes a volver a establecer como finalidad de la educación la promoción del espíritu crítico. Por consiguiente, lo que queda de sus declaraciones es un simple discurso contra las desviaciones precedentes que se parece mucho a una cortina de humo de uso político. Por cierto, el ministro reafirma los grandes principios, pero las declaraciones hacen las veces de una ilusión óptica que oculta cada vez más las voluntades reales de privatización rampante de la educación. Pues, al tiempo que se propagan discursos tranquilizadores, los trabajos de liberalización de la educación continúan.[56]

Al pasar, hay que reconocer que los gobernantes han logrado cumplir una gran hazaña, que se inscribe perfectamente en su política comunicacional, al nombrar a un kantiano para que utilice así semejante cargo. Falta saber cuánto tiempo podrá permanecer dicho ministro en sus funciones en estas condiciones.

56. Primer tiempo de esta privatización en la enseñanza superior: la independencia y la autonomía de las universidades, ya adoptadas por la Declaración común de los ministros europeos de educación del 19 de junio de 1999 de Bolonia. Véase <www.education.gouv.fr/realisations/education/superieur/bologne.htm>.

Las instituciones educativas (y, entre ellas, la universidad) tienen ahora la misión de acoger a poblaciones flotantes cuya relación con el saber se ha vuelto una preocupación muy accesoria y esporádica. En materia de educación, se trata, sobre todo, de mantener ocupados a los futuros desempleados el mayor tiempo posible y al menor costo. Ante nuestros ojos se está instaurando un nuevo tipo de institución flexible, cuyo secreto posee la posmodernidad, una institución a medio camino entre hogar juvenil y casa de la cultura, hospital de día y asilo social, asimilable a un parque de diversiones de atracción escolar.

Esta misión principal no excluye evidentemente ciertas zonas residuales de producción y reproducción del saber en las que las nuevas tecnologías están llamadas a cumplir un papel preponderante («todas las tareas repetitivas del profesor quedarán grabadas y almacenadas», prometía alegremente el ex ministro en la entrevista ya citada concedida a *Le Monde*. Desde hace algunos años y fuertemente influida por organizaciones internacionales (OCDE, Unesco, Banco Mundial y Unión Europea), esta segunda red está en plena reconfiguración tendiente a orientar la formación hacia la industria. Por supuesto, debe estar abierta a la competitividad, lo cual supone que las universidades ya no sean las únicas que ocupen el nicho de la formación.[57] Por lo tanto hay a la vista un vasto mercado de la formación en el cual las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación –que cumplen las tareas repetitivas de la enseñanza– pueden acoplarse a la «pedagogía diferenciada».[58] Entretanto, en el nivel de la enseñanza superior, se asegura de manera cada vez más exclusiva la formación y reproducción de

57. En este sentido, véase, por ejemplo, el artículo de P. Millot, «La reconfiguration des universités selon l'OCDE», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 148, junio de 2003. Lo interesante de los estudios de la OCDE es que declaran sus objetivos sin ambages ni vergüenza. Quien quiera convencerse puede visitar la página «educación» del sitio de la OCDE, <www.oecd.org >.

58. En su principio fundamental, la pedagogía diferenciada consiste en responder de manera circunstanciada a las dificultades que encuentra cada estudiante durante su aprendizaje.

las elites (otra función decisiva de la *Escuela del capitalismo*) a través de los grandes colegios y otros nuevos que los imitan o, mejor aún, cuando es posible, en los colegios y universidades de excelencia, privados, enormemente costosos, de los Estados Unidos, donde cada alumno paga alrededor de 25.000 dólares por año. Ahora bien, estas formaciones, es justo decirlo, continúan funcionando según un modelo crítico duro y se mantienen lejos de las desviaciones pedagógicas destinadas a ocupar a la mayoría.

Por consiguiente, la fabricación de un individuo apartado de la función crítica y susceptible de una identidad flotante no debe nada al azar: está decididamente a cargo de la televisión y de la escuela actuales y obedece a una nueva lógica igualitaria al servicio del sistema neoliberal.[59] La instauración de esta lógica impone que una generación precedente ya no esté en condiciones de ocuparse de la educación de la que le sigue. Como consecuencia de este corte de la transmisión, en alto grado preocupante en nuestras sociedades evolucionadas, el sujeto posmoderno se representa como inengendrado, en el sentido en que se ve en la posición de ya no deberle nada a la generación anterior. E incluso ocurre lo contrario, es como si todo le fuera debido, puesto que se lo ha echado al mundo sin preguntarle su opinión. Probablemente estemos asistiendo a la invención de la primera generación no engendrada. Si éste fuera el caso, aún se nos escapa la medida de los efectos que pueda tener esta inversión de la antigua deuda simbólica.

59. Véase el capítulo 4.

3. La negación de la diferencia sexual

Acabamos de proponer la idea de que la posmodernidad se basa en una negación de la diferencia generacional. Ahora podemos agregar que esa negación se refiere a lo real: aquí no se está negando un acontecimiento histórico (como en los negacionismos, por ejemplo), se trata de un hecho orgánico sobre el cual, sea como fuere, no tenemos ningún ascendiente. Por ejemplo, la muerte es algo que se sustrae a nuestra influencia. No la decidimos, estamos condenados por lo real y ese real que vale en general es que los de la generación anterior mueran antes que los de la siguiente. Los sujetos hablantes sólo podemos tratar de inscribir en nuestra organización simbólica ese hecho real con el cual tenemos que arreglárnoslas. Y es lo que hacíamos hasta hace poco. Por ejemplo, esta inscripción simbólica puede advertirse en el hecho de que en numerosas lenguas el patronímico del hijo retoma el patronímico del padre agregándole la mención «hijo de...». O el hijo retoma el nombre de un antepasado. Así es como, según dice Kant, una generación se encuentra en la posición de ocuparse de la educación de la otra. En ese sentido, podemos decir que toda negación de la diferencia generacional sólo puede acarrear una desimbolización, que es lo que he intentado mostrar en lo referente a la escuela. Ante esta negación, el sujeto hablante debe responder al mandato imposible de fundarse a sí mismo solo.

Hay una segunda diferencia del mismo tipo: la diferencia sexual. Ésta corresponde, como la primera, a lo real; me encuen-

tro así, lo quiera o no, en un cuerpo o bien de niña o bien de varón y debo arreglarme como pueda con esa realidad, si es necesario acomodando las disposiciones simbólicas o imaginarias que hagan falta.

Con estas dos diferencias, nos encontramos ante las determinaciones reales profundas que pesan sobre todo sujeto. En efecto, cada uno debe al menos arreglárselas con estos dos hechos naturales –haber nacido de la generación anterior y haber nacido varón o mujer– para poder encontrar su lugar en la aventura humana y asumir su destino.

Ahora bien, esta diferencia sexual hoy también es objeto de una severa negación posmoderna. Sabemos bien que hay dos sexos, sin embargo… no por ello deja de promoverse lo *unisex*. Esto podemos verlo en una cantidad de hechos de la sociedad, particularmente en todo aquello que gira alrededor de las múltiples flotaciones de la identidad sexual, muy mediatizadas, y de las acuciantes reivindicaciones relativas a la adopción, incluso a la procreación, de niños por parte de parejas homosexuales. Todas ellas son actitudes que, en los hechos, suponen haber terminado con la diferencia sexual. Pero, más que comentar estos fenómenos, me interesa interrogarme sobre un hecho que, en mi opinión, resulta muy sintomático: la caída de la referencia a la diferencia sexual en el seno mismo del pensamiento que había ofrecido su definición más rigurosa, el psicoanálisis. Así es como llegamos a oír a Jean Allouch,[1] psicoanalista reconocido e influyente, rebelarse contra esos «psicoanalistas que se han puesto a defender la diferencia sexual, a decir que hacen falta un papá y una mamá para hacer un bebé, etc. ¡En nombre de Lacan!». Por supuesto, no todo el psicoanálisis ha tirado de golpe por la borda esta categoría, pero el hecho de que el psicoanálisis, invención moderna si las hay, haya sido alcanzado por la posmodernidad me parece un dato que merece nuestra atención.

1. Véase la entrevista de J. Allouch en <www.œdipe.org/interview/index.php>.

Sorpresa…

Las declaraciones de Allouch que acabo de citar aparecieron en el sitio de Internet *Œdipe*, «Portail des psychanalystes francophones». Ahora bien, si hay un concepto en el psicoanálisis que organiza esta doble diferencia, sexual y generacional, es precisamente el complejo de Edipo. La sorpresa consiste pues en que se pueda, al mismo tiempo, embanderarse bajo la insignia del Edipo y asombrarse de que alguien se refiera a la diferencia sexual. Pero esto es lo que ocurre hoy: por lo menos una corriente psicoanalítica niega hoy la diferencia sexual, al tiempo que se mantiene en el corazón de los pensamientos freudianos y lacanianos. Recordemos que Freud presenta el complejo de Edipo con la forma de una prohibición, es decir, de una no relación entre las relaciones de alianza y las relaciones de filiación. Para Freud, esta interdicción es esencial: es nada menos que una prohibición formadora del vínculo social y del sujeto hablante. El Edipo, como suele decirse, es expresamente una parte constitutiva del ensamblaje de esta doble diferencia, sexual y generacional. Si se niega que exista la diferencia sexual, sencillamente ya no es posible el ensamblaje.

De modo que, en la posmodernidad, hay psicoanalistas que «olvidan» que la referencia al mito de Edipo es constante en la obra de Freud. En efecto, aparece ya en 1897, en una carta famosa dirigida a Wilhelm Fliess: «Descubrí en mí, como en tantos otros, sentimientos de amor en relación con mi madre y de celos respecto de mi padre, sentimientos que, según creo, son comunes a todos los niños pequeños […]. Si esto es así […], podemos comprender el efecto cautivador de *Edipo rey* […]. Cada espectador [de la obra de Sófocles] fue algún día un Edipo en germen».[2]

Recordemos además que Freud hizo este descubrimiento al mes de la muerte del padre y que ese hallazgo marcó la nota sobresaliente de un período de intensas relaciones con Fliess[3] que

2. Freud, S., *La Naissance de la psychanalyse*, trad. de A. Berman, París, PUF, carta del 15 de octubre de 1897.

3. Éstas fueron sobre todo relaciones epistolares, ya que Fliess vivía en Berlín. Sobre las relaciones de Freud y Fliess, véanse los excelentes estudios de

Freud llamó (durante algunas semanas solamente) su «autoanálisis». El reconocimiento y luego la generalización de estos sentimientos «a todos los niños pequeños» señalan el acontecimiento a partir del cual, en unos diez años, el síntoma freudiano referente al mito de Edipo finalmente se transformará en concepto, más precisamente, en «complejo».[4] Hasta podría afirmarse que el surgimiento de ese concepto constituyó la piedra angular teórica del psicoanálisis y permitió ensamblar otras piezas ya presentes a fines de la década de 1890: el mecanismo de la transferencia (a partir del análisis de su relación con Fliess), el trabajo clínico cotidiano con los pacientes, el papel del padre, el análisis de los sueños, el abandono de la teoría del trauma a favor de una teoría de la fantasía, concebida como una creación imaginaria promovida por un deseo libidinal más que como reproducción mnemónica de un acontecimiento real...

Freud no desmentirá nunca esta referencia al «efecto cautivador del Edipo rey» y la reiterará constantemente en casi todos sus trabajos, hasta tal punto que sería más fácil enumerar las obras en las que no menciona el Edipo. Me limitaré a recordar aquellas obras en las que Freud invoca la referencia de manera bastante desarrollada, es decir, *La interpretación de los sueños* (1899), *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), *Esclarecimiento sexual del niño* (1907), *Cinco lecciones de psicoanálisis* (1909), *Sobre un tipo particular de objeto en el hombre* (1910), *Tótem y tabú* (1912), *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921); *El Yo y el Ello* (1923), *Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas entre los sexos* (1925), *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), *Sobre la sexualidad femenina* (1931), *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1932), sobre todo la tercera sobre «La personalidad psíquica», *Compendio del psicoanálisis* (1938), *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Lo cual equivale a decir que la red conceptual del psicoanálisis, pacientemente construida por Freud se articula a partir de un eje, de un centro de gravedad constituido por el complejo de Edipo. Por otra parte, Freud no vacilará en reconocer que el complejo de Edipo fue la piedra de toque del psicoanálisis: «El psicoanálisis nos enseñó a apreciar progresivamente la importancia fundamental del complejo de Edipo y podemos decir que lo que separa a adversarios y partidarios del psicoanálisis es la importancia que éstos últimos atribuyen a ese hecho».[5]

A la hora de los balances, poco antes de su muerte, en el *Compendio de psicoanálisis*, Freud evaluará sin ninguna ambigüedad el peso del complejo de Edipo en el edificio psicoanalítico: «Me permito pensar que si el psicoanálisis sólo tuviese en su activo el descubrimiento del complejo de Edipo reprimido, esto bastaría para situarlo entre las nuevas y preciadas adquisiciones del género humano».[6]

Es verdad que, cuando uno examina un poco más atentamente las menciones, a menudo alusivas, hechas por Freud de la obra de Sófocles, puede advertir muchas omisiones y algunas afirmaciones inexactas:[7] no menciona el suicido de Yocasta que sin embargo fue la causa de la inversión de la condición de Edipo; no hace ningún comentario sobre el aspecto de la esfinge; escribe que Edipo recibe del oráculo «el consejo de mantenerse alejado de su patria porque llegará a ser el asesino de su padre y esposo de su madre», pero ese consejo no figura en el relato que Edipo le hace a Yocasta de la consulta hecha al oráculo de Delfos. Además, ninguno de los elementos legendarios anteriores a la tragedia misma le inspira el menor comentario. Las interpretaciones que presenta Freud (sobre la esfinge como sustituto del padre, sobre el enigma que remite únicamente a la pregunta que se harían los niños de saber de

Eric Porge, *Vol d'idées?*, París, Denoël, 1994 y *Freud-Fliess*, París, Anthropos, 1996.

4. El término «complejo» aparece por primera vez en un texto de 1910, *Un type particulier de choix d'objet chez l'homme*, trad. de Jean Laplanche, en *La Vie sexuelle*, París, PUF, 1969. La palabra procede de Bleuler, un psiquiatra de Zurich, a través de Jung, su alumno, y designa un sistema de representaciones que, aunque desconocido por el sujeto, ejerce una influencia decisiva en su conducta.

5. Nota agregada en 1920 a *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. de B. Reverenon-Jouve, París, Gallimard, 1962.

6. Freud, S., *Abrégé de psychanalyse* [1933], trad. de Anne Berman, París, PUF, 1975, pág. 149.

7. Véase sobre esta cuestión los comentarios de Conrad Stein, en su prefacio a la reedición de la obra de Marie Delcourt, inicialmente aparecida en 1944, *Œdipe ou la Légende du Conquérant*, París, Les Belles Lettres, 1981.

dónde vienen, sobre el hecho de que cegarse equivale a la castración) no resisten un estudio preciso de los datos de la leyenda.[8]

¿A qué conclusión debería llevarnos que Freud justifique su referencia central con tanta ligereza? A ninguna. Si estos datos no aparecen en el texto de Freud, ello se debió sencillamente a que no le interesaban. Él apuntaba a otra cosa, que podríamos formular del siguiente modo: sólo utilizó el mito griego y el nombre de Edipo para revelar, abrir y dar significación a un campo de conocimientos sobre el hombre que hasta entonces sólo afloraba en formas de ficción, la más famosa de las cuales siempre fue la de Sófocles. Al marcar con el nombre de Edipo fenómenos inconexos, Freud convirtió su «síntoma» en un campo implícito de investigaciones, caracterizado por el retorno incesante en la cultura de figuras religiosas, literarias, mitológicas, novelescas o teatrales, y transformó finalmente ese campo en una esfera explícita de indagación. Con ese gesto, Freud intenta asir una modalidad que funciona en nosotros, opera en todos nuestros actos individuales y sociales y, sin embargo, es profundamente ajena a la expresión familiar de nuestro pensamiento. Esta modalidad pone claramente en juego la diferencia sexual: para mí, niño varón, la que me interesa particularmente pertenece al otro sexo y a otra generación; y está prohibida porque la posee otro hombre, mi padre. Para la niña es más complicado porque, en su caso, hay un «Edipo doble»,[9] pero esto no cambia en nada la afirmación que hace Freud de la diferencia sexual, sólo que en este caso la invoca doblemente. La figura del padre servirá en los dos casos de referencia para establecer las diferencias sexuales y generacionales.

Si bien es acertado decir, como lo hizo Lévi-Strauss, que conviene clasificar a Freud, después de Sófocles (y los indios pueblo y muchos otros), en la lista de las diversas versiones del mito de Edipo, sólo podemos hacerlo con la condición expre-

8. Véase sobre este punto el análisis crítico de Vernant J.-P.; y Vidal-Naquet, P., «Œdipe sans complexe», en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1972.

9. Freud, S., «Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes» [1925], *La Vie sexuel*, ob. cit.

sa de aclarar que esta versión de Freud pretende una posición de excepción. Esta jerarquía especial no tiene que ver con que esta versión sea la última, pues todas las que la precedieron, cada una a su turno, lo fueron en su momento y habrá otras que en el futuro ocupen esa posición después de la de Freud. Su singularidad estriba en que, a diferencia de todas las demás, ésta apunta, nada menos, que a proporcionar la lógica de la serie en la cual se inscribe. Que Freud lo haya logrado plenamente es otro asunto, pero que apuntaba a hacerlo es indiscutible: si no, ¿por qué habría conectado al mito de Edipo grandes relatos tales como el *Hamlet* de Shakespeare[10] o el de Moisés de la Biblia,[11] sin mencionar todas las pequeñas narraciones, es decir todas las versiones producidas en todas las historias familiares por todos los neuróticos? Desde el comienzo, el cambio de denominación, el paso de la «leyenda de Edipo rey» (1899) al «complejo de Edipo» (1910) significa expresamente este deseo de subsumir cierta cantidad de versiones bajo la ley edípica.

Sabemos que fue Otto Rank quien justificó la correspondencia de cierto número de figuras narrativas a la gesta de Edipo proponiendo una estructura única para todos estos relatos en *El mito del nacimiento del héroe*.[12] Compilando varias leyendas, entre ellas la de Lohengrin, Rank estableció una estructura del mito del héroe que responde al ineluctable encadenamiento «edípico»: el niño posee padres de alto rango y su nacimiento amenaza la posición del padre, quien por ello lo expone a la muerte, pero gente humilde o animales salvan al niño y lo adoptan; luego el niño encuentra a sus verdaderos padres, se venga del padre y alcanza la gloria. Por un justo retorno de las cosas, Freud se referirá a esta estructura en *Moisés y la religión monoteísta*.

Cuando examinamos las etapas sucesivas en que se constituyó la «versión freudiana», nos damos cuenta de que, entre la pri-

10. Por ejemplo, en la carta a Fliess ya citada o en *L'Interprétation des rêves* [1899], París, PUF, 1926.

11. En Freud, S., *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, París, Gallimard, 1986.

12. Rank, O., *Le Mythe de naissance du héros*, París, Payot, 1984.

mera mención que hace Freud del mito de Edipo en 1897 y la que propone al final de su vida en 1939, la referencia a Edipo nunca dejó de producir en su discurso efectos heurísticos cuya cronología puede escandirse fácilmente. Ante todo, se manifiesta el «efecto cautivador de la leyenda de Edipo rey» que responde al hecho de que «cada espectador [de la obra de Sófocles] fue algún día un Edipo en germen» (1899); luego parece que, mediante esta leyenda, se expresa «la esencia nuclear de toda neurosis» (1908)[13] y luego que ese núcleo es un complejo, es decir, una forma ignorada por el sujeto que comanda su conducta (1910). Desde que Freud hubo establecido el funcionamiento de ese «complejo» en la «psicología individual», le atribuyó un papel en la comprensión de la «psicología colectiva»[14] y lo convirtió en la palanca de su oposición a las ideas de Jung: «Según mi hipótesis [en *Tótem y tabú*], lo que le sugirió a la humanidad en su conjunto, al comienzo de su historia, la conciencia de la culpa, esta fuente última de la religión y la moral, fue el complejo de Edipo». Después de la *Urhorde*, Freud, siempre armado del complejo de Edipo, reconstruirá otro tiempo clave de la historia humana: el del nacimiento del monoteísmo, en el cual la «desmaterialización de Dios», a favor del «Nombre de Dios» (puede verse en esa expresión el antepasado directo del «Nombre-del-Padre» lacaniano), marca el paso de la «sensualidad a la intelectualidad» (*Moisés y la religión monoteísta*).[15] El padre queda así vinculado con formas culturales de puesta en escena de la paternidad (es decir, con lo que nosotros evocamos con el rol del gran Sujeto).

Puede decirse, pues, que Freud supo traducir su «síntoma», descubierto indirectamente *y* por sus propias preocupaciones en 1897, en un inmenso campo de saber que, finalmente, cambió el

13. En *Les Théories sexuelles infantiles*, *La Vie sexuelle*, París, PUF, 1969.

14. Retomo las palabras del mismo Freud.

15. He aquí el pasaje clave: «Sabemos que Moisés había conferido a los judíos el orgullo de ser un pueblo elegido; la desmaterialización de Dios agrega una pieza nueva y preciosa al tesoro secreto del pueblo. Los judíos conservaron el rumbo de los intereses espirituales; el malestar político de su nación les enseñó a apreciar en su justo valor la única propiedad que les restaba, su Escritura», en Freud, S., *L'Homme Moïse et la religión monothéiste*, ob. cit., pág. 214.

orden del pensamiento moderno sobre la subjetivación. El complejo de Edipo está basado efectivamente en una amplia red conceptual en la cual la diferencia sexual está articulada con las nociones de castración, culpa, falo, superyó, identificación, Edipo invertido, bisexualidad, etiología y «elección» de la neurosis, sublimación. La unidad de estos términos no es equívoca: se refiere a los procesos ontogenéticos y psicogenéticos, en otras palabras, a *la inscripción simbólica de la pulsión*. Entendemos por pulsión esa realidad de doble faz, mitad orgánica mitad psíquica que impulsa a cada sujeto a encontrar el deseo hasta en lo más radical que existe: el deseo incestuoso. En efecto, está en la naturaleza del deseo querer lo imposible. Y por inscripción simbólica entendemos aquello que, al fin de cuentas, distribuye a cada uno en su lugar en las dos diferencias en virtud de las cuales se conserva y se perpetúa la especie humana, vale decir, la diferencia sexual y la diferencia generacional. Esta primera red conceptual de orden ontogenético y psicogenético se duplica inmediatamente en otra red en la que esta inscripción, por ser simbólica, se supone un fenómeno de civilización que a su vez corresponde al proceso filogenético. Dicho de otra manera, lo que en el complejo de Edipo se le presenta al sujeto en forma de conflictos –crisis y resoluciones en el curso de la dialéctica que lo lleva a su advenimiento– sólo puede concebirse como el reverso de un proceso cuyo anverso remite a la antropogénesis y a la filogénesis y, al fin de cuentas, al mecanismo de la civilización. Esta segunda red conceptual, articulada con la primera, que desarrolla las implicaciones del complejo de Edipo en el campo del fundamento de las sociedades y de la civilización, de la organización social y política, del derecho, la moral y la religión, es particularmente evidente en textos tales como *Tótem y tabú*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *Malestar en la cultura* y *Moisés y la religión monoteísta*. La dinámica temporal del complejo de Edipo así ampliada a la «psicología colectiva», que toma su material y sus tesis antropológicas de Frazer, Robertson y Darwin, puede enunciarse del siguiente modo: 1) se supone que existe un padre violento y celoso que quiere para sí a todas las mujeres, lo cual provoca: 2) que los hermanos se asocien para matar al padre y se den un festín totémico, 3) que nazca la rivalidad de los herma-

nos después del asesinato del padre, 4) que surja en los hijos el sentimiento de culpa y el repudio del acto, 5) que se instituya un tótem correspondiente al culto de la muerte, la promulgación de la ley, la prohibición del incesto.

Mientras la primera red conceptual desarrolla las implicaciones del complejo de Edipo en cuanto al vínculo personal y familiar, la segunda red pone en juego el complejo de Edipo en una teoría de la *Kultur* (civilización) y el vínculo social. Esta segunda red dio lugar a desarrollos particularmente ricos: baste mencionar, además de los trabajos de Otto Rank ya citados, los de Kart Abraham, Theodor Reik, Geza Roheim y Erich Fromm y, en Francia y más próximos a nosotros, los de Guy Rosolato o J.-P. Valabrega.

Sabemos en qué medida se sintió desconcertado Freud ante el descubrimiento, tardío en su vida intelectual, de esta segunda red: «Yo sólo quería tener un ligero galanteo y heme aquí, forzado, a mi edad, a desposar a una nueva mujer»,[16] escribía en 1911. En realidad, Freud se dará cuenta muy pronto de que esta nueva esposa (la psicología colectiva) es la misma que la primera (la psicología individual), pero vista desde otro ángulo:[17] una remite a la otra pues «la ontogénesis es la recapitulación de la filogénesis».[18] Este principio, que tuvo gran fortuna en filosofía,[19] permitió que Freud inscribiera el complejo de Edipo como esa clavija maestra gracias a la cual se efectúa el paso entre la psicología individual y la psicología colectiva. Para él, las relaciones entre el individuo y la historia de la humanidad deben pensarse como una dramaturgia compleja: por un lado, el individuo sólo

16. Carta a Ferenczi del 30 de noviembre de 1911.

17. Véase la primera frase de S. Freud en «Psychologie collective et analyse du moi» [1921], *Essais de Psychanalyse*, París, Payot, 1981. «La psicología individual se presenta desde el comienzo como, en cierto sentido, una psicología social».

18. Freud, S., *L'Intérêt de la psychanalyse* [1913], trad. de P.-L. Assoun, París, Retz, 1980, pág. 86.

19. Este principio fue formulado en 1868 por el zoólogo Haeckel, apóstol de las teorías de Darwin y tuvo una amplia difusión durante el cambio de siglo: baste citar entre sus partidarios a Husserl, otro gran vienés contemporáneo de Freud.

se completa como sujeto mediante una repetición resumida y rápida de esta historia, mientras que, por el otro, el sujeto advenido, únicamente lo es por inscribirse de inmediato como agente del proceso histórico y de civilización en curso.[20] Lo cual, además de las consecuencias teóricas de la proposición, particularmente la de combinar ontogénesis y filogénesis, no deja de tener un efecto práctico: así, por ejemplo, Freud buscó la «escena primitiva» no sólo en la historia del individuo sino también en una memoria inmemorial de la especie humana transmitida en la *psique* individual.[21]

El único problema estriba en que hoy esta tesis de la recapitulación se ha vuelto insostenible.[22] Freud recurrió a este modelo de la recapitulación con el propósito de presentar el psicoanálisis con la apariencia irreprochable de una ciencia de la naturaleza y para romper, en un anhelo científico, con la filosofía y la psicología. Y hasta va más allá pues en ese modelo integra no sólo datos estrictos de la naturaleza, sino también y sobre todo datos de la cultura. Así, Freud presentó el complejo de Edipo como lo que repite el drama original de la humanidad –matar al padre– en el desarrollo de cada individuo.

La tesis de la recapitulación hoy ha sido suplantada por la teoría de la neotenia que indica, por el contrario, que el hombre, lejos de representar la perfección de la creación, es primero un individuo, de cierto modo, «no terminado» y, por consiguiente, en regresión en relación con los primates de los cuales procede. Según esta teoría, que Lacan retoma desde fines de la década de 1930 durante la construcción del estadio del espejo, el hombre sería primero un mono caído, que, desde esa posición, inicia una

20. Esta idea, que Freud nunca abandonó, fue retomada en el prefacio de la tercera edición (1914) de los *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (ob.cit.): «La ontogénesis puede considerarse como una repetición de la filogénesis toda vez que esta última no sea modificada por una experiencia más reciente. La disposición filogenética se trasluce a través de la evolución ontogenética. Pero, en el fondo, la constitución no es más que el sedimento de una experiencia anterior, a la cual se agrega una experiencia nueva e individual», pág. 8.

21. Freud, S. *L'Intérêt de la psychanalyse*, ob. cit., véase el comentario de P.-L. Assoun, págs. 164-165.

22. Véase, por ejemplo, mi trabajo en Dufour, R.-D., *Lettres sur la nature humaine*, ob. cit., 1ª carta.

evolución de otro tipo, particularmente supliendo su insuficiencia, es decir, evolucionando mediante la creación de una naturaleza plagada de epirrealidades simbólicas. En suma, la tesis de la neotenia ofrece un apoyo en lo real que la de Freud no tenía y que debería permitir recoger el guante de la articulación entre la psicología individual y la psicología colectiva. Con la neotenia, efectivamente, ya no estamos obligados a inventar un mito científico como el de la horda primitiva para tratar de establecer ciertas articulaciones entre las dos psicologías. Tales articulaciones pueden concebirse en el mismo movimiento partiendo de la noción de «gran Sujeto» que retoma con nuevos bríos la cuestión de los ideales del yo como formador del superyó, concepto que Freud siempre juzgó insuficientemente elaborado.

Recapitulación o neotenia, vemos que el núcleo duro que subsiste en ambos casos contiene el complejo de Edipo: una proposición sobre la inscripción simbólica de la pulsión en la diferencia sexual y en la diferencia generacional. Falta aclarar que, si bien uno puede separar fácilmente la tesis de la recapitulación del complejo de Edipo, lo que no puede hacer es abandonar el complejo de Edipo sin renunciar al mismo tiempo a todo el freudismo.

¿CÓMO DESEMBARAZARSE DEL SÍNTOMA FREUDIANO?

De lo dicho se desprende inmediatamente la siguiente pregunta: ¿estaremos condenados a arrastrar eternamente el «síntoma» de Freud, ese síntoma que Freud descubre incidentalmente en 1897 en su (auto)análisis, el complejo de Edipo?

Pospongamos por un instante la respuesta, el tiempo necesario para examinar lo que, en nuestra opinión, corresponde a las dos malas maneras con que se intenta hoy desembarazarse del síntoma específicamente freudiano.

La primera sería lanzar por la borda el complejo de Edipo. Con él se estaría echando además el núcleo duro del freudismo, la inscripción simbólica de la pulsión en la diferencia sexual y en la diferencia generacional y uno se encontraría en un situación extremadamente delicada que consiste en destruir, en nombre

del lacanismo, las bases del freudismo que reposan sobre estas dos diferencias.

La segunda manera discutible consistiría en salir del «mito científico» de la horda primitiva inventado por Freud, para tratar de darle al Padre una forma jurídica y normativa. Ésta es la otra tendencia actual del movimiento lacaniano, encarnada por Pierre Legendre. Las dos se respaldan mutuamente y forman un sistema: cuanto más quiere una terminar con las diferencias sexuales y generacionales, tanto más carga la otra las tintas sobre la normatividad del Padre.

Examinaré primeramente la segunda y luego abordaré la primera.

Digamos de entrada que la tesis de la normatividad del padre, promovida por Pierre Legendre, encanta a ciertos psicoanalistas preocupados por la decadencia de lo simbólico mientras que irrita a muchos otros, prestos a denunciar los efectos sociales (eventualmente represivos) de semejante discurso normativo. Y, en realidad, la influencia del discurso de Pierre Legendre se hace evidente en ciertos actores de las diferentes instancias de la intervención social (desde jueces hasta trabajadores sociales). Seguros de estos mandatos normativos, no se privan de ejercer luego presión sobre los psiquiatras para que éstos emprendan la «resimbolización de los pacientes». Los infortunados psiquiatras se hallan colocados así en una posición de guardianes del templo simbólico, posición que, evidentemente, no desean ocupar. Y es comprensible que teman convertir su práctica en una especie de nuevo sacerdocio.

Ello no implica sin embargo que Pierre Legendre sea en modo alguno responsable de los efectos sociales de su discurso. Él dice sencillamente lo que tiene que decir y cada cual retiene lo que puede en función de lo que quiere oír, según las épocas, las situaciones y las circunstancias, por lo demás, eminentemente versátiles. Todos sabemos que lo que hoy permite estigmatizar un determinado discurso, mañana podrá eventualmente contarse en su haber y viceversa. La cuestión es clara: no se puede explicar un discurso considerando únicamente sus efectos sociales, salvo que uno se coloque en una posición tan insostenible como la que

hace responsable a Spinoza del antisemitismo y a Nietzsche del nazismo. Vale decir, hay una sola posibilidad filosóficamente seria: considerar el discurso mismo en su lógica interna. Por lo tanto, doy crédito al discurso de Pierre Legendre para que diga lo que le parezca (independientemente del uso social que se le dé) y, en consecuencia, desearía discutirlo únicamente desde el punto de vista de su coherencia interna.

¿Qué dice pues Pierre Legendre? Para salir del mito científico freudiano, Legendre fue a buscar en el derecho los principios en los cuales podía fundarse en Occidente el Padre. Al respecto mostró que uno de los actos de fundación de Europa, relativamente olvidado, se remontaba al derecho canónico, elaborado entre los siglos XI y XIII. Esta fundación consistió en una refundición del derecho romano en el cristianismo, de donde emergieron el Estado y el derecho fundados en el principio genealógico. «Mediante el montaje del Derecho, los Estados organizan que los seres humanos le cedan su lugar a otros seres humanos, para que los hijos –los hijos de uno y otro sexo– sucedan a los hijos». Estos montajes ponen en escena «ese principio lógico que en Occidente llamamos el Padre, al cual se sujetan las leyes civiles».[23] Al menos desde el derecho romano no hay, en suma, ninguna función del padre que no esté asociada al poder en la ciudad. Se trata de una «consideración capital», como dice el mismo Legendre,[24] puesto que la función simbólica se presenta como amarrada al plano jurídico-político. Sobre este aspecto puntual, remito al lector a los argumentos extremadamente pertinentes que Legendre desarrolla extensamente para respaldar su tesis. Legendre ha revelado de manera manifiesta que, en Occidente, todo lo que gira alrededor del patriarcado constituye una de las figura mayores del gran Sujeto.

23. Legendre, P., *La Fabrique de l'homme occidental*, París, Mille et une nuits, 1996. Sobre esta cuestión, véase Legendre, P., *Leçons IV, L'Inestimable objet de la transmision, Études sur le principe généalogique en Occident*, París, Fayard, 1985 y *Leçons IV, suite. Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, en colaboración con Anton Schültz, Marc Smith y Yan Thomas, París, Fayard, 1988.

24. Legendre, P., *Leçons IV. L'Inestimable objet de la transmisión, Études sur le principe généalogique*, ob. cit., pág. 172.

No obstante, hay que destacar que, en una época, esta canonización del Padre le traía muchos problemas. Tanto más por cuanto, como lo explicaba él mismo a mediados de la década de 1970 en *El amor del censor, ensayo sobre el orden dogmático*,[25] la laicización ulterior del Estado tomó a su cargo los términos de esta canonización: «Apoderándose del pecado para quitárselo a los humanos, la Ley laica tiende a sustituir toda religión y a ocuparse de llenar los espacios vacíos». El veredicto de Legendre era, pues, claro. La laicización moderna no cambió en absoluto la antigua Inquisición: «El derecho francés realizó una notable adaptación de su propia tradición a las variedades sociales del régimen industrial: mediante ese rodeo, la idea laica invadió literalmente los diferentes lugares del poder».[26] El Estado industrial capitalista, fundado en la burocracia patriota y promotora del nacionalismo, debía situarse, pues, como un desarrollo del Patriarcado iniciado por esa canonización del Padre.

Ahora bien, lo que en 1974 le planteaba muchos problemas a Legendre, parece haberse convertido, veinte años después, precisamente en lo que puede solucionar todo. En efecto, si bien en 1974 Legendre denunciaba, en *El amor del censor*, «la omnipresencia de un padre todopoderoso, portador aterrador del supremo símbolo [...], el padre patrón, el padre profesor [...] la imagen del padre genitor, quien está en relación simétrica con ese Estado soberano adorado por los sujetos franceses», en 1996, escribía que «la humanización del hombre es lo siguiente: el andamiaje que construye la imagen del Padre».[27] Bien sabemos que un buen oxímoron siempre puede «resolver» las peores incompatibilidades de sentido. Pero, si uno quiere evitar toda solución puramente retórica, forzosamente debe notar que la declaración cambió netamente entre el momento del Padre como «portador aterrador» y este en el que ese mismo portador se convierte en el mejor factor de la «humanización» del hombre...

Permítaseme señalar aquí un pequeño y divertido problema de lectura, una especie de lapsus oído; sólo lo menciono porque

25. Legendre, P., *L'Amour du censeur, essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, París, 1974.

26. Ibíd.

27. Véase Legendre, P., *La Fabrique de l'homme occidental*, ob. cit.

me parece significativo del desdoblamiento de posición que puede observarse en nuestro autor. En *Dios en el espejo*, Pierre Legendre alude a un teólogo llamado Pierre Le Chantre (h. 1110-1197) quien enseña que «el Papa sólo puede prescribir lo justo y equitativo».[28] Nuestro autor (que podría haber encontrado divertida la coincidencia) no hace ninguna alusión a la evidente paronimia que une su propio nombre al del teólogo, pero yo me pregunto si Legendre no nos dio con esto una sutil indicación sobre el desdoblamiento que lo afecta: donde había un Pierre Legendre denunciando al Padre hay también un Pierre Le Chantre alabándolo...

Sea como fuere, podríamos preguntarnos si sobre Legendre no se cierne el mismo tipo de trampa que se cerró sobre Heidegger: denunciar desde su tesis de doctorado sobre Duns Escoto (1916) todo «dispositivo» (*Gestell*) utilitarista del mundo y hacer inmediatamente juramento de fidelidad al peor de los dispositivos (el nazismo). Por supuesto, en su caso no se trata de ninguna manera de la celebración de alguna postura *völkisch*, sino de un cambio radical de opinión respecto del patriarcado. Pues, en *El amor del censor*, Legendre había estigmatizado el orden medieval de los canonistas, presentado como la Inquisición misma, mientras que en sus escritos posteriores postula que, sin el orden dogmático, no puede obtenerse otra cosa que no sea sinrazón y barbarie.

El problema comienza pues a partir del momento en que Legendre quiere transformar ese principio genealógico del patriarcado, justamente exhumado, en el gran Sujeto íntegramente válido aún hoy, ese que, con toda seguridad, podría salvarnos del hundimiento en la barbarie que siempre amenaza el vínculo social y que a veces sucede. Para ser uno de los grandes utilizadores de este concepto, Legendre debería saber que todo montaje histórico siempre es el producto de circunstancias locales: la escena que se monta para exhibir al gran Sujeto siempre es contingente, siempre se construye con los elementos disponibles localmente y en la tradición propia (en este caso, el derecho romano

28. Legendre, P., *Dieu au miroir, étude sur l'institution des images*, París, Fayard, 1994, pág. 262.

refundido en el derecho canónico). Si uno absolutiza ese gran Sujeto, corre el serio riesgo de convertirse en algo semejante al sacerdote, el vocero o el profeta de ese gran Sujeto. El escollo que precisamente hay que evitar a toda costa es el de caer en la forma simbólica que uno está tratando de analizar. En efecto, quien lo hiciera, en vez de situarse en el lugar del observador que toma tal o cual gran Sujeto como objeto de su trabajo, se encontraría así en la posición de convertirse en el sujeto sometido a aquel, es decir, en el sujeto prosélito, además a destiempo.

Para evitar esta trampa de esencializar en una figura local, hay una única posibilidad: retornar al diseño lingüístico fundamental, al triángulo enunciativo de base constituido por *yo*, *tú* y *él*.[29] Hay que retornar al lenguaje, sencillamente porque sin lenguaje no hay inconsciente. En consecuencia, para considerar el sujeto del inconsciente hay que apuntar al sujeto del lenguaje. Por lo tanto, hay que rascar por debajo de todas las capas, sean éstas (falsamente) antropológicas (como en el caso de Freud con su mito de la *Urhorde*), o jurídicas (como en el de Legendre), para llegar a la capa simbólica más profunda, la de la semiosis consustancial al ser neoténico, que es válida independientemente de cuál sea el régimen jurídico en el cual se manifieste. No alcanzar ese nivel semiótico engendra el grave riesgo de reconstruir lo simbólico sobre una forma juridicopolítica determinada. Así es como Legendre llega a no concebir ya la construcción subjetiva sino a través del concurso exclusivo de lo jurídico: «Instituir la subjetividad, escribe, significa fabricar el dispositivo jurídico destinado a hacerse cargo del deseo del sujeto».[30] Lo simbólico queda de pronto reducido a la «normatividad», es decir, a los di-

29. En Dufour, D.-R., *Les Mystères de la trinité*, ob. cit., tratamos de mostrar que nuestro uso más descontrolado del lenguaje implicaba una escena enunciativa de forma trinitaria: diga lo que diga, ningún sujeto hablante puede tomar la palabra sin decir «yo» a un «tú» a propósito de un «él». En cuanto ser que habla, el sujeto habita, pues, de entrada, un espacio enunciativo trinitario en el que están estrechamente vinculadas las tres personas verbales principales y en el que están inscritas las relaciones simbólicas fundamentales de espacio y tiempo. No hay acceso posible a la simbolización sin pasar previamente por ese núcleo enunciativo trinitario fundamental.

30. Ibíd., pág. 354.

ferentes «montajes dogmáticos de los social».[31] Por cierto, Legendre no deja de precisar que «la intervención del derecho sólo puede comprenderse con la condición de reconocer que la ciencia jurídica está en concordancia con ese elemento estructural del ser vivo humano: la palabra»,[32] pero en ninguna parte llega al análisis semiótico de ese elemento de estructura, la palabra, como tampoco al de la ligazón esencial entre el ser vivo y el hablante. En efecto, Legendre propone como premisa de toda su elaboración, no los dos planos de lo biológico y lo simbólico, sino tres planos, y cito: los planos «de lo biológico, de lo social y de lo inconsciente». Ahora bien, postular estos tres planos en el comienzo de todo pensamiento posible en esa esfera me parece, de entrada, muy discutible:

- El primer plano, el de lo biológico, podría recibirse más o menos sin problemas siempre que el ser vivo del que se habla para referirse al hombre estuviera definido por el rasgo específico de la neotenia humana (inmadurez e incompletud orgánica), como nunca dejó de hacer Lacan. Sin ese rasgo, no podemos comprender el lenguaje como aquello que se injerta (por suplencia) a esa falta de terminación.
- El segundo plano, el de lo social, plantea un serio problema de consistencia, puesto que se hunde, en parte, en lo biológico: el carácter gregario del hombre, común a los homínidos, se inscribe como tal en la especie. En suma, me parece imposible definir lo social sin referencia al carácter gregario del ser humano.
- En cuanto a lo inconsciente, ¿cómo aislarlo en una entidad independiente que podría aprehenderse por sí misma? Lo inconsciente está, de entrada, atravesado por lo social, lo cual puede verificarse fácilmente con las nociones de tótem y de Nombre-del-Padre, que se refieren a formas sociales del inconsciente. Y, desde el coloquio de Bonneval de 1960, hay menos posibilidades aún de que lo inconsciente exista solo, puesto que se lo considera como la consecuencia del lenguaje. Después de Bonneval,[33] como se sabe, Lacan sostuvo una fórmula que llegó a ser famosa y promovió la hora dorada del estructuralismo: «El inconsciente está estructurado como un lenguaje». Por lo tanto, me parece un tanto difícil proclamarse lacanista y, al mismo tiempo, aislar el inconsciente y sus efectos del lugar donde se producen: el lenguaje.

31. De pronto, al ser todo un montaje dogmático, ya no hay mucho que diferencie la danza coreográfica del paso de ganso de los desfiles militares... Véase Legendre, P., *La Passion d'être un autre, Études pour la danse*, París, Seuil, 1978.

32. Legendre, P., *Leçons IV, L'Inestimable objet de la transmisión, Études sur le principe généalogique en Occident*, ob. cit., pág. 360.

En definitiva, me parece que los tres planos de Legendre no tienen más consistencia que la de permitirle situar lo jurídico en la posición de nudo del conjunto. Ciertamente, de ese nudo se desprenden efectos heurísticos indiscutibles, pero también mucho dogmatismo. Lo simbólico, neutralizado, controlado y ahogado por lo jurídico, aparece solamente como un lugar muerto, en el mejor de los casos como lugar del Padre (muerto), como lugar de lo que Legendre llama «el Texto sin sujeto». Lo que ha desaparecido en esta reelaboración de lo simbólico sobre lo jurídico es lo simbólico entendido como lugar donde se prolonga, por otros medios, el conflicto permanente que caracteriza el destino del ser vivo. Lo que se ha desvanecido en este montaje dogmático es lo simbólico heracliteano, recorrido de dogmas y de legitimidades conflictivas. Lo simbólico atravesado por intentos permanentes de salir de la dominación de los grandes Sujetos, luchas ciertamente siempre recicladas y anexadas a las luchas de los nuevos grandes Sujetos en formación, pero que recorren sin cesar lo simbólico y lo designan como lugar de una riqueza hormigueante y multiforme de textos, imágenes, sonidos, gramáticas y representaciones contradictorias.

33. El coloquio de Bonneval dio lugar a una excepcional confrontación entre psicoanalistas (Green, Lantéri-Laura, Laplanche, Leclaire, Perrier) y filósofos (Lefebvre, Ricoeur, Hyppolite, Merleau-Ponty) sobre las relaciones del inconsciente y el lenguaje. Véase *L'Inconscient*, VI coloquio de Bonneval, 1960, con la dirección de Henri Ey, París, Desclée de Brouwer, 1966.

Para mí, la «lección» (para retomar el término con que Legendre ofrece su enseñanza) es clara: para no encerrar lo simbólico en el corsé jurídico, hay que ir, más allá de los montajes jurídicos, hasta la semiosis. Hay que llegar, por reducción eidética, al trazado depurado semiótico, es decir, a ese nivel libre de toda implicación ideológica, histórica y dogmática que sólo conlleva relaciones de implicación entre los términos. Este diseño acabado se contenta con postular un sistema de relaciones lógicas que puede satisfacerse de múltiples maneras y no esencializa ningún término. Esta postura supone una suspensión del juicio del mundo objetivo, una verdadera *epokhé*, entendida tanto en el sentido de los escépticos como de la fenomenología de Husserl, que recomendaba una «inhibición», una «expulsión» de todas las actitudes que podemos adoptar respecto del mundo objetivo y, en primer lugar, de las actitudes referentes a la existencia, la apariencia, la existencia posible, lo hipotético, lo probable, entre otras».[34] En suma, no hay que detenerse en una de las formas posibles del gran Sujeto en el mundo, como tampoco de cualquiera de los tres términos del triángulo (semio)lógico. Conocemos esencializaciones del primer término, el *yo*, de las que los diferentes *personalismos* pasados y actuales podrían darnos buenos ejemplos. También conocemos esencializaciones del segundo término, el *tú*, cuyo modelo podrían proporcionarnos los filósofos Martin Buber y Lévinas. Legendre practica una esencialización del tercer término, el *él*. Si, de pronto, identifica una forma mayor en la cultura occidental, deja de ver las demás formas del gran Sujeto. No percibe que las diferentes figuras del gran Sujeto contienen, todas ellas, necesariamente, como he intentado mostrarlo, el principio genealógico. Pues el Padre está, evidentemente, en el principio de todos los grandes Sujetos, puesto que el *él* es un significante que ocupa el lugar de un origen inhallable. Cada nombre dado a ese *él* apunta, pues, a fundar un origen. Ese padre, como referencia temporal, puede adquirir formas múltiples: no hay más razones para apoyar al Padre en el Tótem que para apoyarlo en el gran Sujeto del Derecho canónico ni sobre la *physis*, el rey, la patria, la república ni los padrecitos de los pueblos...

34. Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, París, Vrin, «Méditations I», pág. 17.

El intento de Legendre de reducir el Padre del complejo de Edipo a una forma jurídica dada no parece, pues, haber sido vano, aun cuando esa forma fuera decisiva en la historia de Occidente. Detrás del Padre y bajo el complejo de Edipo, lo que encontramos no es una forma local, sino un depurado diseño semiótico fundamental que remite a nuestro estado de seres hablantes y que, además, presenta la única alternativa razonable y la única salida posible frente al síntoma freudiano y a su forma edípica.

Contra ese dogmatismo del Padre, vemos desarrollarse la tendencia inversa, la tentación de rechazar pura y sencillamente el complejo de Edipo omitiendo preservar lo que de él debe ser salvado. Pero, ya se ha dicho, no podemos renunciar a la figura del padre, central en el freudismo, sin renegar de todo el freudismo. Sin embargo, hoy se oye decir con frecuencia que el objeto del análisis y hasta la «ética del psicoanálisis» sería «destituir al padre». En un sentido muy preciso, esto no es del todo falso, puesto que, al final, el objeto del análisis está supeditado, como decía Serge Leclaire, al hecho de poder hablar en primera persona. Por consiguiente, *al final* hay que poder desembarazarse de la tercera persona que habla en uno, el padre, pero –y aquí está todo– uno sólo puede hacerlo *después* de valerse de ella. Si uno se desembarazó antes de servirse de ella, se encuentra entonces en la posición del psicótico, como lo indica vigorosamente Lacan con el concepto de la forclusión del Nombre-del-Padre. Para liberarse de la ley, hace falta haber entrado en ella. Sin ley, no hay transgresión posible.[35] Por consiguiente, es necesario que los psicoanalistas tentados por una postura posmoderna se decidan: o bien continúan siendo freudianos y no pueden cuestionar el rol del padre y, con él, las diferencias sexual y generacional, o bien inventan otra teoría, por ejemplo la de la indistinción sexual, pero, en ese caso, rompen las amarras con Freud. No hay alternativa.

35. Véase la «superación» lacaniana de la oposición ley/deseo en Lacan, «Kant avec Sade», *Écrits*, ob. cit. Sobre esta superación, véase el análisis que realiza J. Rogozinski en *Le Don de la loi*, ob. cit., págs. 256-265.

La vieja tentación incestuosa del psicoanálisis

Alguien podría decirme: la alternativa al freudismo es el lacanismo. Y, en realidad, existe en este momento una coyuntura «foucauldo-deleuzo-lacaniana» que, entre dichos a medias y negativas, tiende a admitir la indistinción sexual. Por «foucauldo» me refiero a la postura más bien discreta que adoptó Foucault, al final de su vida, a favor de los movimientos gay y que ahora nos vuelve desde los Estados Unidos exaltada por la tendencia llamada *queer*.[36] Por «deleuzo» me refiero a las tesis antiedípicas de Deleuze[37] y a su problemática del «devenir»: por ejemplo, el «devenir mujer» del hombre (y el «devenir animal» del hombre y la mujer).[38] Y por «foucauldo-deleuzo-lacaniano» entiendo lo que encontramos hoy, de manera más o menos difusa, en algunos medios lacanianos: el hecho de ceder al deseo incestuoso que apunta a liberarse de las diferencias generacional y sexual.

Podría sorprender una situación en la cual aquellos que supuestamente han comprendido algo del deseo incestuoso y de la necesidad de su inscripción simbólica, estén entre los primeros en sucumbir a él. Pero, en realidad, ¿es tan sorprendente? ¿Hay acaso un lugar donde las nociones de «sociedad incestuosa», de «prescripción del incesto» y de «socialincestocracia» estén más presentes que en las sociedades psicoanalíticas? Esto es lo que comprendió, antes que cualquier otro, uno de los psicoanalistas más eminentes de su generación, Serge Leclaire. Precisamente allí donde uno trabaja –vía la división sexual– sobre las consecuencias psíquicas de la sucesión de las generaciones es donde se corre el riesgo mayor de, como efecto secundario, dejarse reinvadir por lo mismo que ha descubierto: el deseo edípico incestuoso. Serge Leclaire había notado muy tempranamente que, en realidad, nunca salimos del incesto. Con esto quería decir que, aun cuando exista un *derecho* fundado en la prohibición del in-

36. En esta línea, véase D. Halperin, *Saint Foucault*, París, EPEL, 2000.

37. Deleuze, G. y Guattari, F., *L'Anti-Œdipe*, ob. cit.

38. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mille Plateaux*, ob. cit. Sobre el «devenir», véase el cap. 10, páginas 284 y sigs. Deleuze precisa que el devenir es aquello que escapa a la relación: «Un devenir no es una correspondencia de relaciones [...]. El devenir no produce nada por descendencia ni filiación», véase pág. 291.

cesto, de *hecho*, nunca hemos salido de un orden de cosas «socialincestocrático». «Sólo por una operación de inversión [...] tenemos el hábito de situar en el corazón del orden de nuestras sociedades la prohibición del incesto», escribía Serge Leclaire en 1978[39] y agregaba que «sería fácil denunciar lo que el psicoanálisis, a falta de analizar, reproduce en su historia y su práctica del orden socialincestocrático». He aquí, afirmaba, «una microsociedad transparente en su orden incestuoso que se revela rica en enseñanzas para todo el que interrogue el malestar en nuestra cultura». En ese volumen de artículos que había querido publicar antes de la muerte de Lacan, Serge Leclaire abría «a la atención de los exegetas» dos cerrojos de lo que él llamaba «el Estado psicoanalítico». Uno era el «cerrojo incestuoso», «efecto de la parte impaga del legado de Freud», en el que Leclaire apuntaba al «annafreudismo» y a las prácticas endogámicas de los primeros psicoanalistas. Y el otro, el «cerrojo narcisista» que, en el lacanismo, había terminado, según Leclaire, por engendrar un orden fundado en un sistema de relaciones entre los «mismos», consagrados, frente a la angustia, a lo que él llamaba el Ídolo unificador promovido como Otro, orden sin exterior amenazador que excluye la diferencia. Después de la muerte de Lacan, rápidamente se hizo evidente que el «cerrojo narcisista», en realidad, era sólo el primer tiempo de un nuevo cerramiento incestuoso. Efectivamente, nos encontramos con un nuevo caso de transmisión del psicoanálisis a través de la hija. Lo cual nos remite a un cuadro conocido: el esposo de la hija, en su calidad de hijo político, repite y reerige como puede al padre, mientras los hijos ilegítimos pretenden ser más hijos que él...

Se ha denominado justamente «transmisión epiclérica» a la sucesión de Lacan.[40] Según Vernant,[41] la transmisión epiclérica,

39. Leclaire, S., *Rompre les charmes*, París, InterEditions, 1981, véase «IO», págs. 235 y sigs.

40. Debemos la aplicación de este término al psicoanálisis a Jean Allouch («Gel», en *Le Transfert dans tous ses errata*, París, EPEL, 1991, págs. 196 y sigs.). Lo cual tendería a indicar que este último tenía muy clara la cuestión de los asuntos incestuosos en el psicoanálisis, antes de ceder a su vez, diez años más tarde, al orden socialincestocrático al promover la indistinción sexual...

41. Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, Maspero, 1965, Tomo I, 3, «L'organisation de l'espace», pág. 145 y sigs.

que se practicaba en la antigüedad griega, se producía cuando un hombre no tenía un hijo para que heredara el *kleros*, «los bienes raíces familiares». Una de las hijas permanecía, pues, en el hogar paterno para atender el altar y ser su guardiana. A esa hija se la llamaba «epíclera» porque permanecía unida al *kleros* paterno y, si se casaba, su esposo debía renunciar a constituir su propio hogar a fin de permitir que la hija cumpliera su oficio en el seno del hogar paterno. «De esta manera –indica Vernant– la hija [...] podía parir un hijo semejante a su propio padre». Esta endogamia familiar, que no se ajustaba al ideal griego, estaba sin embargo muy presente en las instituciones familiares, por cuanto «conciliaba en la persona de la epíclera los dos aspectos de Hestia: la hija virgen del padre y la mujer reservorio de la vida de un linaje».[42] Gracias a la epíclera se realizaba así, cito a Vernant, «el sueño de una herencia puramente paterna [...] que nunca dejó de rondar en la imaginación griega».[43] Es evidente que el epiclerato no constituye literalmente incesto, salvo que las cuestiones de transmisión fueran tratadas así endogámicamente en la familia según el eje padre-hija. Si bien la relación padre-hija, pariente pobre de la teoría analítica y, sin embargo, dominadora implacable de la institución psicoanalítica, fue, como tal, poco trabajada, la función paterna se manifiesta como lo que es: muy frágil y susceptible de transformarse en *promotora de una prescripción imperativa del incesto*. Cuando la mujer, elemento móvil en el vínculo social, se convierte en elemento fijo adherido al hogar paterno, el resultado es una especie de «mausoleización». Sabe Dios que el «Estado psicoanalítico» adquiere ahí una forma que no ha dejado de atormentar al Estado a secas. La investidura de la transmisión de una generación a otra por esta vía desalienta evidentemente todo eventual discurso futuro, literalmente inaudible, en la medida en que éste se halla negado en su fuente, duplicado por la voz de un muerto, que brota, eternizada y ventrilocuada por la sacerdotisa del mausoleo, lo cual no deja de evocar los relatos de Edgar Allan Poe («El caso del señor Valdemar», «Revelación mesmérica» y algunas otras) que hacían las delicias de Lacan.

42. Vernant, J.-P., ibíd., pág. 147. Hestia es la diosa del Hogar entre los griegos y su equivalente entre los romanos es Vesta (de ahí las vestales).

43. Vernant, J.-P., ibíd., pág. 133.

Lo menos que puede decirse es, pues, que existe una antigua disposición incestuosa en el psicoanálisis que constituye la institución misma y que la hace oscilar de la proscripción (oficial) del incesto a su prescripción (reprimida), es decir, a la anulación de las diferencias sexual y generacional por coagulación de todas las posiciones, por disolución de las diferencias entre los sexos y entre las generaciones. Lo que resta saber es cómo y por qué esta prescripción, que era esencialmente inconsciente, hoy se reivindica, cada vez más literalmente. Es probable que la posmodernidad libere la expresión de la perversión que consiste en afirmar lo mismo y lo contrario utilizando la forma enunciativa de la negación cuya fórmula canónica había dado Octave Manonni: «Lo sé bien, pero aun así...».[44] En todo caso, no se trata únicamente de un problema teórico, sino de un asunto muy práctico –es decir, muy clínico– de conducta de lo que en una época se llamaba la cura tipo: o bien el analista le da a entender al sujeto qué tiene de imposible lo que quiere, o bien le hace entender lo que el sujeto quiere.

Cómo borrar las fórmulas lacanianas de la sexuación

Digamos, pues, que existe una operación –o una oferta pública de compra– «foucauldo-deleuziana» sobre el psicoanálisis. Para que esa operación tenga éxito, hay que ajustar un «detalle»: delimitar el lacanismo haciéndole decir a Lacan lo que nunca dijo. Así como era necesario amputar el complejo de Edipo del freudismo, ahora hay que intentar una operación quirúrgica muy complicada en el lacanismo, pues tal operación implica terminar con el concepto de Nombre-del-Padre o, al menos, demostrar que no tiene nada que ver con la diferencia sexual ni con la diferencia generacional, tarea nada sencilla. Pero, finalmente, algunos «lacanianos» se las arreglan para lograrlo, apelando sin embargo a medios desviados, pasando por el reexamen de uno de los aportes principales de Lacan: las fórmulas llamadas de se-

44. Manonni, O., *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, París, Seuil, 1969; véase el primer estudio, titulado: «Je sais bien, mais quand même...».

xuación.[45] Para resumirlo, digamos que estos «lacanianos» tratan de hacer del Falo una función que ya no se declinaría en dos fórmulas, sino en una función continua. De modo que se podría, en suma, pasar sin hiato de una a otra. A lo que apuesta esta coyuntura «foucauldo-deleuzo-lacaniana» es a inclinar una de las fórmulas faro de Lacan –«no hay relación sexual»– hacia el sentido de una afirmación de la indistinción sexual.[46]

Esta tesis atrae enormemente el interés de determinados movimientos de gays y lesbianas que exigen nada menos que la inscripción de un nuevo derecho fundamental: el derecho a la elección sexual. Yo, sujeto histerológico de la condición posmoderna, obligado a construirme solo, decidiría, pues, crear el conjunto del proceso y llegaría hasta a «fabricar» mi sexo por mí mismo. Podría, entonces, presentarme ante el juez, pues a pesar de mi indefectible libertad, siempre hace falta que un juez convalide mi nueva condición y, haciendo uso de ese nuevo «derecho del hombre», si se me permite llamarlo así, le declararía el sexo que me he elegido en este momento, independientemente de mi sexo biológico...

45. Lacan, J., *Encore, Séminaire XX*, París, Seuil, 1975, cap. VII. Estas fórmulas utilizan una escritura lógica según la cual el lado «hombre» se refiere a la proposición universal y el lado «mujer» a la proposición singular. Para decirlo claramente, esas fórmulas significan que la parte «hombre» se reconoce por su aptitud para crear *vínculo*, en grandes conjuntos (iglesias, ejércitos, partidos, etc.), mientras que *uno*, el jefe, se exceptúa (es decir, escapa a la castración). La parte «mujer», en cambio, al no fundarse en ninguna excepción, no constituye –y no se reconoce en– un conjunto. Las mujeres no están, pues, enteramente sometidas a la función fálica (Lacan dice que son «no-todas» y que su goce es dual, lo cual implica un goce fálico y Otro goce). En suma, y para simplificarlo aún más, los hombres –aquellas y aquellos que se toman por tales– no dejan de proponer leyes y generalizaciones (eventualmente ociosas) mientras que las mujeres –aquellas y aquellos que se toman por tales– insisten en permanecer en el idiolecto y el singular.

46. Retomo aquí algunos temas abordados en una conferencia que di en el coloquio organizado por la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis en la Ciudad de las Ciencias y la Industria de París-La Villette los días 6 y 7 de mayo de 2001 en conmemoración del centésimo aniversario del nacimiento de Lacan. Varios filósofos fueron invitados a expresarse sobre el tema «No hay relación sexual». Partes de esta conferencia fueron publicadas en la revista *Essaim*, n° 10, *Des sexes différents*, Ramonville, Éres, otoño de 2002.

¿Es esto lacaniano?

¿Somos todos del mismo sexo y, por lo tanto, somos todos, querámoslo o no, homosexuales?

En todo caso, no puedo dejar de señalar el inmenso camino recorrido –hacia atrás– desde la época en que «el primer lacaniano», según Elisabeth Roudinesco (siempre Leclaire) explicaba que «lo más difícil para nosotros [es decir, para los psicoanalistas] continúa siendo dar el paso de una sociedad homosexual a una sociedad heterosexual».[47] Con esto Leclaire quería decir que, puesto que los hombres siempre habían dominado las relaciones sociales arreglándose entre ellos, todavía no sabemos qué es y lo que verdaderamente puede el otro sexo. En suma, precisamente en el punto donde Leclaire en 1978 (en la misma época de su trabajo sobre «la socialincestocracia») comprobaba, con cierto espanto, que nunca habíamos salido verdaderamente de una sociedad homosexual, otros lacanianos operan hoy no sólo para no salir nunca, sino para encerrar en ella a todo el mundo.

¿Cómo abordar de un modo completamente nuevo esta cuestión? Partiré de un principio que nos lleva a otro. Digamos, en esta circunstancia, que el principio es lo real, algo que existe antes de mí. En efecto, no es ridículo postular que lo real –en este caso, el ser vivo– está primero y luego, eventualmente, está el ser hablante. Ahora bien, a veces a Lacan se le ocurría –cosa que se olvida con demasiada frecuencia– definir este real positivamente, por ejemplo, como «lo que se repite en el mismo lugar». En el seminario *La angustia*, del 29 de mayo de 1963, habla, por ejemplo, de eso «real» que implica «la conjunción de dos células sexuales»,[48] sobreentendiendo «masculina» y «femenina», es decir, de aquello que, como el movimiento de los planetas, produce siempre los mismos efectos, es decir la generación, el he-

47. Leclaire, S., *Écrits pour la psychanalyse. Demeures de l'ailleurs*, París, Arcanes-Seuil, 1996, «Esquisse d'une théorie psychanalytique de la différence des sexes» [1978], págs. 217-274.

48. «Se trata aquí de algo real, de ese algo que mantiene lo que Freud articuló en el nivel de su principio de nirvana, como esa propiedad de la vida de tener que pasar, para llegar a la muerte, por formas que reproducen las que le dieron a la forma individual la ocasión de aparecer por la conjunción de dos células sexuales». Lacan, J., *L'Angoisse*, seminario del 29 de mayo de 1963.

cho de que un mortal sólo puede salir de su condición de mortal prolongando la farsa humana de una generación. Si se parte pues de lo real, hay dos sexos. Hay dos sexos porque hay dos textos, es decir dos escrituras genéticas que hoy sabemos leer con certeza: XY en el caso del hombre y XX en el de la mujer. La humanidad se somete a la ley que preside la organización evolutiva del ser vivo, es decir, la ley de la *sexión*. Es lo real porque corresponde a las condiciones orgánicas del ser vivo, ese ser vivo generalmente indiferente a lo que se dice de ellas, de lo cual podemos alegrarnos.

Por lo tanto, esto es lo real del sexo, si se lo define de manera positiva. Pero también se lo puede definir de manera negativa, como también lo ha hecho Lacan, por lo imposible. En ese caso, podríamos decir que, una vez que uno «cayó» en un sexo, es «realmente» imposible pasarse al otro. Tal es el precio que debe pagarse por el corte de la *sexión*. Por supuesto, uno puede agregarle o quitarle lo que quiera a su cuerpo, puede modificar su *look*, tanto como quiera, con productos (como las hormonas) y con artificios, hasta con prótesis o injertos: el neoteno, con su cuerpo no terminado, adora tratar de completar su cuerpo con conexiones protéticas. Pero no cambia nada en cuanto a su sexo porque no cambia nada en cuanto a su texto. Lo real, en este sentido, es la imposibilidad de salir del propio sexo, es lo imposible aristotélico del *tertium non datur*, lo tercero queda excluido: si una proposición es verdadera, su negación es falsa; se excluye que haya una tercera posibilidad. Es exactamente lo que ocurre con el sexo: si uno cayó de un lado, no puede estar en el otro, no hay tercera posibilidad. No hay pues tercera posibilidad *real*, insisto, de cambiar de sexo; pero, por supuesto, existen posibilidades *no reales*.

Es evidente que el ser vivo, aquel ser vivo del que hablé, porque también es un ser hablante, puede acomodarse o no a lo real. En el plano del derecho, nada prohíbe a alguien perteneciente a un sexo, es decir, a un texto, decir que es del otro sexo y hasta de los dos sexos juntos, de ninguno o de una infinidad de sexos. El neoteno, por el hecho de ser hablante y de inventar sin cesar epirrealidades, tiene la posibilidad, imaginaria, de jugar con –es decir, de desbaratar– la fatalidad real de la sexión. Sólo

desde ese punto de vista, o sea, desde el punto de vista de lo que hace las veces de lógica en los ensamblajes imaginarios, puede decirse que lo sexual es continuo. Todo es imaginariamente posible en lo que a sexo se refiere, hasta la afirmación de lo mismo y de lo contrario, como no ha dejado de hacerse desde la noche de los tiempos. Por otra parte, todos sabemos que en el neoteno, los juegos del amor no marchan verdaderamente sin un mínimo de perversión, perversión que comienza por ciertas inversiones.

Tratándose del campo simbólico, hay dos posibilidades de situarse, independientemente de la fatalidad real del sexo. Las fórmulas de la sexuación de Lacan definen dos *géneros*, es decir dos maneras simbólicas, una de «hacer de hombre» y la otra de «hacer de mujer». Digo, por supuesto, «hacer de hombre» y «hacer de mujer» como se dice «aparentar». Quienes llevan en cada célula el texto característico, digamos del mamífero macho, pueden, en este sentido, porque hablan, tender a la apariencia que les conviene, es decir, hacer de hombre o hacer de mujer. Del mismo modo, quienes llevan el texto femenino pueden, porque hablan, hacer de mujer o de hombre.

La razón de que no haya relación sexual es precisamente porque existen estas dos fórmulas y existe aquello a lo que esas fórmulas se refieren. Basta, en efecto, con acercar esas dos fórmulas lógicas para darse cuenta de que «no tienen relación», una remite a la proposición universal para «hacer de hombre» y la otra a la proposición singular para «hacer de mujer». Hay una única manera de interpretar la frase «no hay relación sexual» y es entender que «no hay relación lógica entre los géneros». De ahí a decir que los individuos ciertamente no se encuentran frotando una contra otra toda mucosa que les plazca bruñir, ¿quién no lo sabe? Por cierto, «no hay relación lógica entre los géneros», pero justamente por eso los individuos se encuentran. El hecho de que no haya relación lógica entre los géneros nunca impidió el encuentro físico entre los individuos, sea cual fuere el sexo que les tocó en suerte, en una relación que implique los órganos sexuales. En suma, como ya lo decía Lacan en un comentario de su propia fórmula, uno puede hasta tener un buen coito –y sobre todo– si no hay relación sexual.

Hasta podemos comprender que, uno en el otro, si puedo expresarlo así, sea la relación que une a un hombre y a una mujer que, mal que bien, continúa siendo mayoritaria. Lo que probablemente pasa es que, si las personas sólo se encuentran por malentendido o por error, el malentendido aún sigue siendo más fuerte entre miembros de los diferentes sexos. Por poco que sean un hombre del género y el sexo masculino y una mujer del género y el sexo femenino, cuando se encuentran, lo cual continúa ocurriendo de vez en cuando, hasta pueden tener hijos, sin ninguna intervención del Espíritu Santo ni del espíritu técnico que hoy desearía ocupar el lugar de la santidad proponiendo conseguir el mismo objetivo en probetas. Para decirlo brevemente, lo real del sexo aún sigue sacando provecho de la no relación simbólica de los géneros: los sexos continúan encontrándose y perpetuando la aventura a causa del irremediable malentendido de los géneros.

Lo que estoy diciendo es que el encuentro entre los sexos, en el fondo, no es más que un caso particular de no relación entre los géneros. De pronto, uno puede comprender que dos hombres y dos mujeres que se encuentran, frotándose las mucosas idóneas, también cumplan con su cometido. Peor o mejor, es una elección: puesto que no hay relación lógica entre los géneros, hasta podría suceder que cuando practico el coito esté fundamentalmente solo. Además, y ésta es la verdadera pregunta, ¿no estoy siempre solo cuando practico el coito? ¡No sólo un único sexo, sino solo en el sexo! Y si tal es el caso, no hay ningún obstáculo a lo que efectivamente pueda hacer solo o de a dos, o de a tres o de a cuatro o quince o veinte... El hecho de que no haya relación sexual nos arrastra pues bastante lejos en las posibilidades del coito.

Lo que debemos retener de todo esto es que, independientemente de mi sexo real, tengo el derecho, puesto que hablo, de optar por un género o por el otro. Hablo de un derecho fundamental del sujeto hablante que, según las épocas, la «historia» puede negarle o concederle total o parcialmente y, por lo tanto, es un derecho inscrito total o parcialmente en el derecho político de ese período. Hablo del derecho imprescriptible que tiene el hombre de hacer de hombre o de mujer o el derecho de la

mujer de hacer de mujer o de hombre y tengo en cuenta la mayor amplitud de representaciones posibles de esta actitud de «hacer como si» o «así». Se puede, pues, jugar con la diferencia sexual; un buen testimonio es la admirable novela de Anne Garréta, *Sphinx*.[49] Pero para poder jugar con ella, es necesario que exista tal diferencia. En otros términos, puedo elegir mi género.[50] Pero ésta no es razón suficiente para que pueda elegir mi sexo. El *género* es una construcción (singular o histórica o gramatical) que se puede desconstruir, corresponde a lo que Kant llamaba la modalidad *problemática* del juicio, que remite a lo posible; el *sexo* pertenece a la modalidad *asertórica*, que remite a lo real. Ésta es una diferencia fundamental que no debería olvidarse, sobre todo en el momento en que los Estudios de Género tienden a ocupar mucho lugar (particularmente en las universidades norteamericanas) y a ocultar, o incluso poner en tela de juicio, lo real del sexo.

En suma, si bien existe un derecho fundamental a elegir el propio género, no podemos incluir en ese derecho el de elegir el propio sexo, porque es imposible elegir el propio texto; sencillamente porque, existiendo la *sexión*, la elección ya fue hecha antes de que yo naciera, es decir, cuando llego a ser. Todo esto queda saldado con una proposición a mi juicio insoslayable: la elección del sexo, por cuanto éste se refiere al texto, no pertenece al orden de los derechos del hombre. No podemos incluir la demanda de elegir el sexo en la extraordinaria capacidad del género humano para eludir sus determinaciones naturales. Por más que hoy se afirme lo contrario, nada autoriza a creer que la cultura permita liberarse de todos los estados de naturaleza. Lo que permite sobre todo la cultura viva, además del hecho de procurarle al neoteno algunas prótesis que le dan la posibilidad de ha-

49. Esta novela nos muestra cómo comienza ese juego: con un juego de lenguaje, es decir, un juego gramatical. *Sphinx* se escribió, en efecto, partiendo de una técnica oulipiana: la desaparición de toda marca de género para designar a los dos personajes principales de la novela. Véase de Anne Garréta, *Sphinx*, París, Grasset, 1986

50. Elección, en gran medida, inconsciente, por supuesto: hablo de «elección de género», como Freud hablaba de *Neurosenwahl*, elección de la neurosis...

bitar más a su gusto el tiempo y el espacio, es emanciparse de los sometimientos que las teologías y las ontoteologías políticas siempre quisieron hacer pasar por naturales: la subordinación a los dioses, a los reyes, a los amos, a los poderosos... Así es como la irresistible marcha de la humanidad hacia la democracia vio confirmarse la tendencia señalada por Tocqueville a «la igualación de las condiciones». Aunque, por cierto, por ahora se limita a los planos simbólico y jurídico. También es verdad que la emancipación respecto de todas las condiciones consideradas naturales dista mucho de haberse realizado: el darwinismo social del neoliberalismo actual continúa, en efecto, presentando como natural la dominación económica y social de los «mejor adaptados». Pero ello no impide que la tendencia a la igualdad de condiciones haya permitido suprimir o moderar una cantidad de sometimientos que algunas vez se consideraron naturales. Quieren hacernos creer que lo mismo puede ocurrir en el caso del sexo. Ciertamente, la dominación supuestamente natural de los hombres respecto de las mujeres es eminentemente criticable pues, en realidad, es una dominación construida socialmente. Pero no podemos reducir el todo de la relación entre los sexos a una pura y simple relación social de dominación de las mujeres por parte de los hombres. Porque hay un resto que es de naturaleza anatómica y ese resto, la *sexión*, no puede disolverse en lo social, pues posee una consistencia propia que tiene grandes consecuencias en la constitución y la diferenciación subjetivas. En otras palabras, no puede hacerse economía de la determinación natural.[51] La prueba de que, por supuesto, existe está en lo que siempre encontramos, quiérase o no, en el cuerpo de una niño o

51. Sin embargo, es lo que hace Bourdieu en *La Domination masculine*, París, Seuil, 1998. Allí procura demostrar que la distinción entre hombres y mujeres es menos un hecho biológico que una construcción social. Al reducir así la relación sexual a una relación social de dominación de las mujeres por parte de los hombres, abrió la vía a las reivindicaciones posmodernas de negación de toda diferencia orgánica. Además, los movimientos de «liberación sexual» invocan con frecuencia esta tesis, suponiendo que pueden servirse de la crítica de la dominación social para reivindicar el derecho a la elección del sexo. No retomaré esta cuestión; ya Thierry Vincent en *L'indifférence des sexes*, Ramonville, Érès, 2002, hizo una rigurosa crítica de la tesis de Bourdieu.

en el cuerpo de un niña, antes de que intervenga la cultura. Es por ello que, antes de hacer sonar las trompetas de la liberación de la humanidad, hay que reflexionar sobre los límites que la larga marcha hacia la evasión de las determinaciones naturales no podrá atravesar, salvo que se cambie la definición de la humanidad misma.

La elección del sexo no está, pues, entre los derechos del hombre. El corolario de esta proposición es inmediato: si yo inscribiera el derecho a elegir el sexo entre los derechos del hombre, estaría en la posición hipercoja, de prescribirle al sujeto que elija lo que ya ha sido elegido para él. Ahora bien, como lo recordaba Lacan en una conferencia dada a sus jóvenes colegas internos de Sainte-Anne en 1967: «Los hombres libres, los verdaderos, son precisamente los locos».[52] Es así, los verdaderos hombres libres son sólo los locos, y si yo reclamara y obtuviera el derecho de elegir donde no hay ninguna elección que hacer, probablemente sería libre, pero, por cierto, estaría loco. Quien me confiriera ese derecho, aquel a quien, en todo caso, yo le pediría que me confiriera la posibilidad de esa elección, es el llamado legislador y es fácil comprender que éste vacile un poco ante la idea de colocar a los sujetos, los sujetos de derecho que componen el conjunto social, en semejante posición.

El mercado de la elección del sexo

Pero, en este sentido, se hacen esfuerzos. Incluso muchos esfuerzos. En efecto, como ya intenté mostrar en otra parte,[53] no queda excluida la posibilidad de que, con los progresos de la democracia y la incitación histerológica, el legislador no se exponga a una situación de locura.

En ocasión de los debates sobre el derecho al género, siempre se desliza algo sobre lo que conviene llamar la atención. Ese algo es la demanda a favor de la elección del sexo. En nuestra

52. Lacan, J., «Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne», 10 de noviembre de 1967, inédito.

53. En Dufour, D.-R., *Folie et démocratie*, ob. cit.

opinión, esto que está sucediendo ahora no debe sorprendernos. ¿Por qué? Porque estamos en democracia, es decir, en una situación en la que se le acuerda al sujeto la misma definición autorreferencial que se le acordaba antes al gran Sujeto.

Ahora bien, esta transferencia de definición implica y provoca determinada pretensión. Ya dije antes que esa transferencia era la que autorizaba el despliegue de una libertad (entre otras, mercantil) total y permitía el desarrollo desenfrenado del neoliberalismo. Y permite más: hoy se obra como si la autofundación en lo simbólico autorizara la autofundación en lo real: hoy hablamos de la reivindicación de la elección del propio sexo y seguramente mañana hablaremos de la reivindicación del autoengendramiento por clonación. Si estos datos son coherentes entre sí es porque hay un vínculo entre la demanda del derecho a la elección del sexo y el triunfo del Mercado.

Las personas que debaten acaloradamente esta cuestión, sean de la opinión que sean, en el fondo conocen perfectamente esta correlación entre el Mercado y la reivindicación de la elección del sexo. Tomaré sólo dos textos contemporáneos, aparecidos en el verano de 2000, completamente opuestos; el de Henry Frignet sobre *El transexualismo* y el de Michel Tort sobre lo simbólico publicado en *Los tiempos modernos*.[54] Henry Frignet indica que la eliminación de la referencia al sexo y la promoción del género son, cito, «concomitantes con la expansión mundial del modelo económico» de América del Norte, observación sumamente interesante que, sin embargo, Frignet no desarrolla en su libro. Y Michel Tort, que sostiene una posición muy diferente, indica, por su parte, para estigmatizar este enfoque, que hoy se emplea el psicoanálisis para identificar las formas de una desimbolización que supuestamente se está operando, de lo cual la reivindicación de la indistinción entre hombre y mujer sería un ejemplo, y no deja de mencionar los peligros de la ciencia *y* del Mercado. Sin embargo, si bien Tort, en su texto, les «canta las cuarenta», a su manera, a los matones de la ciencia, no dice nada del Mercado, aun cuando acaba de mencionarlo. No encontramos ni argumentación ni refutación sobre el papel que cumple el Mercado, como si fuera un tema demasiado difícil o delicado de tratar. Sin embargo, eso es lo que hay que examinar: la relación entre la reivindicación de la indistinción de los sexos y el triunfo del Mercado.

54. Frignet, H., *Le Transsexualisme*, ob. cit.; Tort, M., «Quelques conséquences de la différence «psychanalytique» des sexes» en *Les Temps modernes*, verano, 2000.

El mercado, como se sabe, apunta a transformar todas las regiones del mundo en lugares dedicados a la mercancía. Ninguna esfera debe, al fin de cuentas, ser ajena a la mercancía: ninguna región del mundo ni ninguna «región» de los intercambios del mundo: la económica, la social, la cultural, la artística. Actualmente, se trata de abarcar, además, las regiones psíquicas donde se construyen las identidades. En virtud de su lógica de expansión continua, podría decirse que el Mercado tiene gran interés en la existencia de identidades –entre ellas las identidades sexuales– extremadamente flexibles, variables y móviles. El Mercado tiene objetivamente interés en la flexibilidad y la precarización de las identidades. El sueño actual del Mercado, en su lógica de extensión infinita de la zona de la mercancía, es poder proporcionar *kits* de toda índole, panoplias identitarias incluidas: discursos, imágenes, modelos, prótesis, productos. Idealmente, el Mercado es aquello que debe poder proporcionar, a quien sea, en todas partes y en todo momento, todos los productos que supuestamente corresponden a los deseos, extrañamente entendidos como deseos instantáneos y que pueden satisfacerse sin demora.

Deleuze ya había identificado perfectamente esta tendencia y mostró que la esquizofrenia, en cuanto desterritorialización radical, estaba vinculada con la extensión del capitalismo.[55] Hago notar, además, que la proposición de Lacan sobre los hombres libres que son precisamente los locos y estas palabras de Deleuze sobre el esquizo como ser desterritorializado pleno son completamente congruentes. La gran diferencia que merece señalarse es que Deleuze hizo del problema –la extensión de la esquizofrenia– la solución misma. Vale decir, Deleuze trató de transformar en solución (en «positividades», según el lenguaje deleu-

55. Deleuze G., y Gauttari, F., *L'Anti-Œdipe*, ob. cit.

ziano) los callejones sin salida de la subjetividad inherentes a la falta del Otro. ¿Por qué? Probablemente porque Deleuze no veía otra solución a la extensión del capitalismo, cuyo increíble dinamismo lo fascinaba enormemente, que avanzar más rápidamente que el capitalismo mismo. Aquí encontramos uno de los aspectos del vitalismo deleuziano: haber querido superar al capitalismo para impedirle reterritorializar los flujos liberados. Así fue como el esquizo, excluido de toda territorialidad posible, llegó a ser *el* revolucionario. Que haya hecho del esquizo un revolucionario es algo que podría comprenderse retrospectivamente por la preocupación, posterior al 68, de encontrar un relevo a cualquier precio para el proletariado, que ya se había mostrado cansado durante el bello mes de mayo. Pero ello implicaba, justamente, elevar al esquizo al nivel de un nuevo gran Sujeto. ¡El esquizo como nuevo gran Sujeto! ¡Había que pensarlo!

Y esto es precisamente lo que sucede hoy con el intento de desterritorializar la sexuación de sus anclajes biológicos. Efectivamente, el Mercado está muy interesado en la desaparición de la forma sujeto clásica: el sujeto crítico y neurótico, con sus territorializaciones (llamadas paranoicas) que protegen la individualidad, el sexo biológico, el orden generacional. La revolución esquizoide se cumple finalmente bajo la égida del Mercado. La existencia de individualidades transitorias es perfectamente congruente con la existencia de un Mercado capaz de suministrar y renovar constantemente un stock de prótesis identitarias. Nadie mejor que el Mercado sabe deslizarse sobre los flujos, conectar todo con todo. Para el Mercado, un *hacker*, un rapero, un *nurd* (es decir un «chiflado» de la informática en el *slang* estadounidense) o cualquier productor de objetos extraños, aunque sea esquizoide y deleuziano, es bienvenido por cuanto sus obras y sus caprichos diversos podrán transformarse fácilmente en nuevas mercancías. El juego de las identidades imprecisas (esquizadas, divididas, múltiples, móviles) nunca funcionaría mejor que en un universo de mercancías en constante renovación.

El Mercado sólo puede apuntar a incluir en su universo esferas que antes se le escapaban, ya sea porque correspondían al dominio de lo privado, ya sea porque correspondían a la intervención pública. Por ejemplo, la educación, la salud son cada vez menos problemas de interés público y se conciben cada vez más en términos de Mercado. Ahora bien, actualmente el Mercado tiene en vista otro mundo más. A lo que apunta hoy el Mercado es a esa parte privada que hace unos tres siglos le escapaba al sistema de la representación política, esa «otra parte» que, desde la Ilustración, nada llegó a calibrar, esa parte correspondiente a la «pertenencia a uno mismo», perfectamente especificada por el psicoanalista Guy Le Gaufey en su *Anatomía de la tercera persona*.[56] Es esa parte –digamos mal dicha, para no decir «maldita», como decía Bataille– que deriva desde el siglo XVIII a través del magnetismo, el mesmerismo, el sonambulismo, la hipnosis y luego la transferencia.[57] Es la parte en la cual se juegan la «personación»[58] y la sexuación, de las que alguna vez, en el período moderno, se hacía cargo el psicoanálisis. Esto es lo que apunta a recuperar el mercado para hacerlo entrar en el orden de lo comercializable. No podemos excluir que, viendo dispersarse su clientela o sintiéndola mucho más volátil que antes, ciertos psicoanalistas, *de facto*, quieran conservar, de alguna manera, su parte del mercado y acepten arreglárselas como puedan con el dogma para conservar a sus fieles e incluso conquistar nuevos, ante el gran riesgo de que se les escapen. Con este análisis de nuevo *look*, por un lado y las técnicas del mercado de la identidad, por el otro, asistimos probablemente a una de las primeras luchas por el control del mercado de la sexuación. Aunque vale aclarar que el Mercado lleva gran ventaja: basta comprobar la multiplicación de los programas de televisión en los que se invita expresamente a los participantes a comentar sus prácticas sexuales, hablar de su elección en materia de sexo[59] y sus elecciones de vida. Evidente-

56. Le Gaufey, G., *Anatomie de la troisième personne*, París, EPEL, 1998.

57. Véase también sobre este punto, Gauchet, M., «Les chemins imprévus de l'inconscient», en Gauchet, M., y Swain, G., *Le Vrai Charcot*, París, Calmann-Lévy, 1997.

58. El concepto de «personación» remite a la capacidad y a las modalidades de acceso de una persona cualquiera al «yo». Véase Le Gaufey, G., *Anatomie de la troisième personne*, pág. 122, que hace referencia al concepto de «personación locutoria», de Damourette y Pichon, *Des mots à la pensée, essai de grammaire de la langue française*, París, Éditions d'Artrey, 1911-1950, tomo III, pág. 153.

59. Según *Le Monde* del 23 de febrero de 2001, durante 2000, los canales

mente, ya existe un gran mercado abierto de la personación y la sexuación. No es arriesgado pronosticar que el ideal del Mercado es poder producir sujetos que puedan comprar o consumir tantas identidades como sea posible, con tantas «personaciones» y sexuaciones como puedan imaginarse.

Dudo que Adam Smith lo haya previsto expresamente, pero, para decirlo a la manera alerta y alegre de un Raymond Queneau, la «mano invisible del Mercado» probablemente hoy ya se esté metiendo en los calzones del zuavo posmoderno. Pero ¡cuidado con esa mano movediza! Pues, en ese movimiento de extensión del campo del Mercado, uno puede perder mucho. Primero, la percepción de la distinción sexual, y luego, el amor. El Mercado no se interesaría en algo tan anticuado como el amor, cuyo modelo sigue siendo el amor por el otro sexo. Si el Mercado se hace cargo de la sexuación, el amor caería a favor del goce, algo que Lacan había advertido muy bien: «Todo orden, todo discurso emparentado con el capitalismo deja de lado lo que sencillamente llamamos las cosas del amor».[60]

Sobre el psicoanálisis en el período posmoderno

Si uno piensa en el psicoanálisis «en los límites de la simple razón»[61] –que no es mi caso–, está obligado a destacar que el psicoanálisis se ocupa ante todo de ontogénesis y psicogénesis. Y, en realidad, sea cual fuere la cuestión, no deja de remitir al sujeto a su propio deseo. Ahora bien, probablemente este acto fuera en alto grado subversivo en los regímenes en los que el sujeto estaba simbólicamente sometido al otro, pero, en nuestras democracias de mercado, donde todo reposa al fin de cuentas en el sujeto autorreferenciado, corre fácilmente el riesgo de transformarse en un gesto políticamente conforme.[62] Ese gesto psicoanalítico de remitir al sujeto a su deseo plantea hoy un serio problema político, en el sentido griego del término: de vida de la ciudad. En efecto, si un sujeto remitido a su deseo *verdaderamente* quiere tener un hijo mediante la procreación asistida, si *verdaderamente* quiere cambiar de sexo, si *verdaderamente* quiere poseer un clon, si *verdaderamente* quiere modificar los caracteres genéticos de la especie, no creo de ningún modo que lo que nos plantea sea solamente una cuestión que remita a su solo deseo. Plantea, también y sobre todo, una cuestión vinculada con el destino de la ciudad, del *phylon*, es decir, de la tribu humana. Es por ello que remitir al sujeto a su deseo ya no basta, puesto que ya no nos encontramos ante cuestiones ontogenéticas y psicogenéticas, sino ante cuestiones filogenéticas, es decir, ante problemas que remiten a la especie, a su supervivencia y a su destino. ¿Por qué deberíamos entregarnos a la libre voluntad de un sujeto hablante entre otros, aunque éste le haya hablado a su psicoanalista, para que regule estos puntos capitales de orden filogenético que afectan el destino y la supervivencia de la especie?

No nos engañemos. A través de la negación de la *sexión*, el sujeto freudiano mismo está amenazado. Y, lo que es peor, la amenaza proviene del interior mismo del psicoanálisis, como lo atestigua la penetración de las ideas posmodernas hasta en los bastiones de la modernidad. Verdad es que, por el momento, esta propagación se limita a una sociedad psicoanalítica, pero partiendo de ella continúa difundiéndose. Así vemos que, con el pretexto de escapar a la transmisión de lo que, erróneamente, se toma por la antigua norma, se pierde de vista que lo que se promete es una verdadera nueva norma: la del *unisexo*. Ante esta desviación, la dogmatización y la juridización del psicoanálisis no parecen constituir una reacción satisfactoria. Ni dar muerte al Padre simbólico ni defender el Patriarcado parecen respuestas adecuadas a los retos que plantea la posmodernidad en materia de psiquismo.

franceses difundieron 551 programas que trataban el tema de las elecciones sexuales.

60. Lacan, J., seminario *Ou pire...*, no publicado, sesión de 3 de febrero de 1972.

61. Me refiero por supuesto, al estudio de Kant, *La Religión dans les limites de la simple raison* [1792], texto presentado, traducido y anotado por A. Philonenko, París, Gallimard, 1986.

62. Riesgo que ya había notado Gilles Lipovetsky en *L'Ère du vide*, París, Gallimard, 1984; véase «Le zombie et le psy», págs. 76 y ss.

Dos peligros opuestos, pero que juntos constituyen un sistema, parecen amenazar, pues, al psicoanálisis: uno es el peligro de su desagregación en terapia posmoderna y en otras prácticas, y el segundo, su transformación en dogma. Con todo, estos escollos no son ineluctables. Sería suficiente que algunos psicoanalistas se pusieran de pie y, cuidándose tanto del Caribdis de la renegación como del Escila de la dogmatización, se lanzaran a explorar la nueva economía psíquica que caracteriza el período posmoderno. Hoy parecería que este trabajo crítico decisivo está comenzando.

*4. El neoliberalismo: la desimbolización, una forma inédita de dominación**

Numerosas capas de la sociedad con frecuencia viven dolorosamente la desimbolización posmoderna en curso. No es exagerado decir que un sentimiento de crisis profunda alcanza hoy hasta a los espíritus más sólidos. No obstante, observamos una singular paradoja: cuanto más se sufre esta desimbolización, tanto menos sabe uno si, antes bien, no debería alegrarse de que se haya producido. Ciertamente, lo que se tiende a pensar es que la posmodernidad y el desvanecimiento del gran Sujeto acarrean nuevos desórdenes en el «ser uno mismo» y en el «estar juntos». Pero la modernidad, saturada de grandes Sujetos tampoco estuvo en absoluto exenta de perturbaciones trágicas. Basta con rememorar las terribles carnicerías ejecutadas en el siglo XX en nombre de los ídolos que por entonces estaban en el cenit: el Estado-nación, la República, el proletariado o la Raza. En este sentido, la pérdida final de todo gran espantajo, engalanado con el sentido último, constituiría más bien un motivo de alivio, aunque de ello resultasen nuevas formas de desórdenes psíquicos y cívicos en nuestras sociedades. La desaparición del Otro no sería, finalmente, más que el efecto anunciado de una desterritorialización radical. Es probable que este desvanecimiento simbólico comporte efectos deletéreos, inquietantes y perjudiciales,

* Capítulo escrito con la colaboración de Patrick Verter. La primera versión de este texto apareció en la revista *Le Débat*, París, Gallimard, enero de 2003.

particularmente para las nuevas generaciones. Pero uno puede preguntarse si un corto episodio de carencia simbólica, con sujetos que buscan la redención a través de una secta o de una hazaña de excepción, calmado por un poco de adicción al Prozac u otros productos menos lícitos y entrecortado por uno o dos accesos de omnipotencia del carácter y algunos cambios intempestivos de orientación sexual... es mucho más dañino que el catequismo, el culto a María, la instrucción cívica y la veneración de la República reunidos... Dicho brevemente, hoy se tiende a decir que la destrucción de los antiguos globos simbólicos (la religión, el patriarcado, la familia, la nación, etc.) no ocasiona nada más que una clarividencia dolorosa pero salvadora del sujeto que pasa súbitamente de la modernidad a la posmodernidad.

En suma, no habría que confundir el fin de la trascendencia con el fin de lo trascendental. Nada se habría perdido. Ciertamente, ya no tenemos ninguna ley externa que nos guíe (y nos someta), pero ésta sería la ocasión única de encontrar las propias leyes internas. Además, sabemos desde Rousseau, al menos, que la autonomía, como lo indica su etimología, no significa el fin de la ley, sino la búsqueda de las leyes que uno podría imponerse a sí mismo. «La obediencia a la ley que uno mismo se prescribió es la libertad. No hay libertad sin ley. La libertad sigue la suerte de las leyes», decía Rousseau en *El contrato social* (libro I). De modo que estaríamos ante una oportunidad histórica de acceso a la autonomía.

Con todo, si esto fuera verdad, aún haría falta 1) no dejar pasar esa oportunidad y 2) saber hacerla prosperar. Desdichadamente, nada indica que vayamos en ese sentido. El programa de autonomía es, en efecto, de una total exigencia filosófica. No consiste, de ninguna manera, en abandonar a los individuos en la cultura, sin viático; exige, por el contrario, una gran preparación que pasa sobre todo por lo que antes se llamaba la «dirección de conciencia», ya se trate de las empresas de los cínicos, ya sea la de los epicúreos, los estoicos o los escépticos. Ahora bien, hoy muchos se inclinan a creer que la libertad se desprende directamente de la caída de los ídolos.

En resumidas cuentas, hay que decidirse: ¿estamos en el momento, próximo al gran mediodía nietzscheano, de un nihilismo

filosófico finalmente lúcido? ¿O estamos en la hora crepuscular de un «nihilismo fatigado». Sabemos que hay una oposición irreconciliable entre estos dos nihilismos. El nihilismo lúcido parte de la idea de que los antiguos fundamentos metafísicos de los valores nunca fueron otra cosa que ficciones edificadas alrededor de la nada. Este nihilismo obliga en general a hacer un ejercicio, eminentemente exigente y con frecuencia saludable: ¿cómo empezar a pensar partiendo de la nada? El otro nihilismo, el «nihilismo fatigado», para retomar la misma expresión de Nietzsche,[1] remite a un momento incierto en el que todos los valores se vuelven grises. Esta circunstancia se presentaría hoy como un hecho social e histórico que se manifiesta mediante un fenómeno, difundido en las poblaciones, de repudio de toda jerarquía de los valores (por ejemplo, entre los relativos al interés privado y los que dependen de la cosa pública) e incluso de rechazo de todo valor.[2] En este nihilismo fatigado y hasta agotado, sería cuestión de concederle un lugar central a «todo lo que alivia, cura, tranquiliza, aletarga, bajo disfraces diversos»;[3] hoy la mercancía ocupa ese lugar clave. La mercancía representaría aquello que permite que una profusión de objetos aparezca en el lugar mismo de la nada ontológica.

Estos dos planos, como sabemos, están íntimamente ligados: Nietzsche decía ya que «si no hacemos de la muerte de Dios una gran renuncia y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que pagar por esta pérdida».[4] ¿En qué nihilismo nos encontramos, pues? ¿Tenemos que vérnoslas con una liberación inédita que habría que saber aprovechar (aunque se deba a la desterritorialización operada por la mercancía) o hemos entrado en una nueva alienación? Hay que admitir que uno ya no sabe

1. Nietzsche, F., *La Volonté de puissance*, trad. de Henry Albert revisada por Marc Sautet, París, Le Livre de Poche, 1991, cap. 1.

2. Como lo indica François Meyronnis en su narración teórica *L'Axe du néant*, París, Gallimard, 2003, «el nihilismo es precisamente ese período en el que deja de ser una opinión [...] para convertirse en el régimen dominante del mundo».

3. Nietzsche, F., ibíd., cap. 1.

4. Nietzsche, F., *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 12, París, Gallimard, 1978, § 167.

qué pensar. Lo cual indica a porfía que hemos caído en una antinomia de la razón.[5] Por lo tanto, hay una sola vía para salir de allí: tomar por las astas esta antinomia para resolverla. Hasta aquí he afirmado que había una desimbolización, ahora debo examinar la otra tesis: lo que tomo por desimbolización, ¿no sería la manifestación de una resistencia original a toda forma de dominación, lo cual pasa, evidentemente, por una nueva instrucción de la noción de dominación?

La dominación

Desde la década de 1960, Bourdieu compuso la cuestión de la dominación de una manera que, aún hoy, suscita un amplio acuerdo en el campo de la sociología y además en todas las ciencias humanas y sociales: todo acto cultural es un acto de dominación de una clase sobre otra.[6] Bourdieu formulaba una condición subsidiaria para que este acto alcanzara el éxito completo: que disimulara su condición de tal. La legitimidad de la cultura dominante se impone de manera mucho más eficaz cuando consigue que se ignore la arbitrariedad dominante que entraña.[7] Ya sabemos la fortuna que tuvo este paradigma de acusación a la cultura que se impuso en la década de 1960 en reemplazo del paradigma precedente surgido de la Ilustración, fundado en el acceso emancipador de todos al saber y a la cultura y que surtió efecto durante dos siglos, desde Kant y Condorcet hasta Henri Wallon.[8] Con este nuevo paradigma surgido en la década de

5. Kant, *Critique de la raison pure*, ob. cit., véase «Dialectique transcendentale», II, cap. 2 (antinomia de la razón pura).

6. Lo cual da a entender perfectamente, por ejemplo, en esta proposición que tiene el mérito de la claridad: «Toda acción pedagógica es objetivamente una violencia simbólica en cuanto es una imposición, mediante un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural». Véase Bourdieu, P. y J.-C. Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit, 1970, pág. 19.

7. Ibíd., véase la pág. 56.

8. Paradigma que podría resumirse del siguiente modo: «hay que combatir la ignorancia». Para medir el alcance de su difusión, el lector podrá remi-

1960, la cultura (la ciencia, la literatura, el arte) que antes fuera instrumento de salvación para todos y especialmente para los oprimidos, se transformó en un instrumento puramente de poder y alienación. Así fue como lo que era un objetivo que todos debían alcanzar llegó a ser, por una inversión asombrosa, aquello de lo que más había que desconfiar. «Saber igual a poder» se oía decir en todas partes en aquella época, y los trabajos de Foucault (quien simpatizó mucho con esta tesis sin llegar a adoptarla nunca) lograron darle respaldo histórico y filosófico a los estudios sociológicos de Bourdieu. Ahora bien, algún día habrá que darse cuenta de los efectos profundamente devastadores que tuvo esta tesis muy reduccionista sobre la cultura en general, tesis a la que la escuela le está pagando hoy un pesado tributo.[9]

Puesto que el deseo no es una cuestión sociológica, Bourdieu pasa por alto la cuestión, esencial a nuestros ojos, de saber por qué las personas se acercan siempre al acto cultural que puede alienarlo tan fácilmente. ¿Por qué dejarse dominar tan impasiblemente? ¿Qué van a buscar allí? ¿Cómo comienza ese acercamiento? Bourdieu nunca nos brindó ninguna información al respecto. Por segunda vez en este libro, le reprochamos, pues, a Bourdieu el haber querido dar cuenta de la complejidad del mundo partiendo de datos puramente sociológicos. Peor aún, quiso instituir como metaciencia una sociología reductora, es decir, reducida a una única relación dominantes/dominados. Podemos admitir que Bourdieu puso de relieve un elemento importante de la cultura (sus impactos sociales) pero al precio de olvidar lo esencial, vale decir, lo que es ontológicamente la cultura (en su relación con la naturaleza humana) y lo que es la cultura en sí misma (sus niveles específicos de consistencia científica, semiótica o estética). En suma, no podríamos nunca conside-

tirse a la obra de G. Duveau, *La Pensée ouvrière sur l'éducation pendant la seconde République et le second Empire*, París, Donnat-Montchrétien, 1948.

9. Lo que le ha hecho decir a M.-C. Blais que «las sociologías llamadas de la reproducción contribuyeron a la desvalorización del trabajo escolar en la década de 1970 y en adelante, en particular por influencia de las teorías de Pierre Bordieu». Véase Blais, M.-C. M. Gauchet y Ottavi, D., *Pour une philosopbie politique de l'éducation*, ob. cit., pág. 169.

rar la cuestión de los efectos sociales de la cultura sin tomar en consideración sus dimensiones constitutivas.

Para hacerlo, podemos reiniciar el camino partiendo de un hecho esencial que Kant había identificado perfectamente: «el hombre [a diferencia del animal] no tiene instinto: tiene que trazarse él mismo su plan de conducta».[10] En otros términos, hoy se diría que el hombre es un neoteno, que su naturaleza está inacabada. Por lo tanto no puede completarse por su propia naturaleza; para realizarse debe salirse de ella. En su condición de ser inacabado, depende de otro ser capaz de remediar esa incompletud. Y en la medida en que se encuentra obligado a buscar a ese otro ser, *la primera dominación bajo la cual cae el hombre es, pues, de naturaleza ontológica.* Podemos expresarlo de otra manera: su simple naturaleza no podría bastarle para hacerlo vivir y, por lo tanto, debe imperativamente encontrar el todo del lenguaje y de la cultura para poder consumarse. Lacan, que tenía una concepción de los simbólico por completo diferente de la de Bourdieu, decía que «El hombre, desde antes de su nacimiento y más allá de su muerte, está cogido en la cadena simbólica».[11] Y, como para dejar bien claro que en ese «estar cogido» se jugaba una dominación esencial y una dependencia ineludible, agregaba que «el sujeto es siervo del lenguaje y, aún más, siervo del discurso».[12] Servidumbre simbólica: el término es tanto más sobrecogedor por cuanto no hay nada que permita sustraerse a esa dominación radical que ejerce el lenguaje sobre el ser humano, salvo que éste pierda su humanidad y se vuelque a la barbarie.

Sólo después de haber postulado esta primera dominación (ontológica), se puede decir que la dominación es también para el hombre un hecho sociopolítico. Marx nos permitió comprender hasta qué punto esa dominación sociopolítica era compleja y sutil pues se presenta como una realidad que se afirma disimulándose. En efecto, la dominación sociopolítica es tanto el conjunto de los medios por los cuales ciertos grupos de individuos ejercen el dominio económico, político y/o cultural sobre otros

10. Kant, I., *Traité de pédagogie*, ob. cit.
11. Lacan, J., *Écrits*, ob. cit., pág. 468.
12. Ibíd., pág. 495.

grupos como el conjunto de los medios por los cuales esos grupos dominantes disimulan sus intereses particulares tratando de hacerlos pasar por intereses universales. Esta segunda dominación presenta pues la particularidad de ser contingente y de funcionar mientras pasa inadvertida para los incautos dominados. Cuando un grupo humano advierte la falsedad del disimulo de una dominación y súbitamente se da cuenta, como suele decirse, de que el rey está desnudo, generalmente, tarde o temprano, ese grupo sale de tal dominación, aunque corre el riesgo de experimentar una nueva.

Dos dominaciones

Por consiguiente, existen dos dominaciones de naturaleza muy diferente: a una, la original, no podemos sustraernos, mientras que de la otra, la segunda, en ciertas condiciones, es posible deshacerse. La dificultad estriba en que, en las prácticas sociales, estas dos dominaciones de naturaleza muy diferente están vinculadas entre sí, lo cual explica que con tanta frecuencia se las confunda o que se eleve una por encima de la otra de buena gana. O bien se valoriza la dependencia ontológica del hombre en detrimento de la dominación sociopolítica y, en ese caso, se obtienen grandes elucubraciones metafísicas sobre el Ser, tan poco atentas a la dominación sociopolítica que hasta pueden pasar por alto las peores de ellas: piénsese en la ontología heideggeriana que se acomodó perfectamente al nazismo. O bien, sólo se toman en consideración las dominaciones sociopolíticas y se deja de lado, y hasta se niega, toda la especificidad de la cultura.

Percibir la vinculación íntima de estas dos dominaciones supone, pues, un montaje delicado que no sacrifique una a la otra. Yo propondría el siguiente: ciertos grupos aprovechan la dominación ontológica (necesaria) para establecer una dominación sociopolítica (contingente). ¿Cómo? Es bastante sencillo: ejerciendo un control y un cerrojo lo más apretado posible sobre aquello que gobierna el acceso al sentido. Así es como existen instituciones específicas correspondientes a cada forma de dominación sociopolítica, destinadas a vigilar de cerca el sentido

autorizado. Al hacer esto, los que dominan se hacen cargo de asegurar el acceso de los individuos a la función simbólica, no precisamente por una inquietud filantrópica, sino con el propósito de controlar a los sujetos. Podemos decir que, si la lengua y los sistemas simbólicos están incondicionalmente a disposición de todo ser hablante, en realidad lo están con la condición de estar severamente controlados. Las sociedades de la modernidad eran, en este sentido, sociedades disciplinarias, como lo mostró Foucault en sus trabajos de la década de 1960 (sobre los asilos y las cárceles) y en 1970 (sobre lo biopolítico, a partir del momento en que la vida es objeto de decisiones políticas).

Pero el hecho de que el poder se haga cargo de la vida no significa que haya que confundir las dos dominaciones. La dominación ontológica nunca puede disolverse ni expresarse en la dominación sociopolítica. De lo contrario, ya no podríamos comprender por qué todo hombre, sea cual fuere su condición, dispone de un derecho absoluto e inalienable a la palabra, por el mero hecho de ser hombre. Aquí estriba precisamente lo que tanto preocupa siempre a los gobernantes y a los dominantes, pero que están obligados a consentir. Aunque en la práctica esté mezclado con lo sociopolítico, lo ontológico conserva siempre su especificidad lógica y su eficacia propia. Nada podrá nunca detener la búsqueda de sentido.

El error sería, pues, confundir estas dos dominaciones. Y precisamente ése es el error que cometen quienes ven en los actos de desimbolización formas de resistencia a la dominación sociopolítica. Cuando en realidad esos actos sólo deshacen la función simbólica. La violencia desnuda, por ejemplo, lo único que puede hacer es romper la instancia más íntima de la humanidad del hombre. Sería un trágico contrasentido creer que atentando contra ese núcleo primero de humanidad pueden desbaratarse las dominaciones sociopolíticas. Ninguna revolución debe pagar ese precio, como lo mostró desdichadamente la locura del polpotismo que trató de suprimir la función simbólica para terminar con toda dominación sociopolítica.

El neoliberalismo y la desimbolización

En realidad, si se atenta contra ese núcleo primario de humanidad, se corre el riesgo de que suceda todo lo contrario. En la hora actual corremos el riesgo de que triunfe la más conquistadora de todas las dominaciones posibles, la del comúnmente llamado neoliberalismo. La gran novedad del neoliberalismo, en comparación con los sistemas de dominación anteriores, es que aquellos funcionaban mediante el control, el fortalecimiento institucional y la represión, mientras que el nuevo capitalismo funciona apelando a la desinstitucionalización.[13] Y probablemente sea esto lo que Foucault no vio venir. A pesar de haber estudiado las múltiples formas en que el poder toma a su cargo la vida de las personas (en los cuidados de la salud, en la educación, en las diversas formas de castigo), Foucault no vio que, después del final de la Segunda Guerra Mundial, muy progresivamente, iba instalándose una nueva dominación. Los estudios ejemplares de Foucault sobre las sociedades disciplinarias aparecieron, en efecto, en un momento en que esas sociedades ya empezaban a entrar en decadencia y se aplicaron a un objeto que ya se había vuelto muy frágil en el momento del estudio.[14] Es por ello que, si bien los estudios de Foucault sobre las sociedades disciplinarias están bien fundados, no por ello dejaron de generar un inmenso malentendido. Los enérgicos compromisos militantes de la época no dejaban percibir que las instituciones a las que se apuntaba eran los mismos aparatos que procuraba destruir la fracción más conquistadora del capitalismo. Sólo que entonces la dominación quería continuar imponiéndose, no ya haciéndo-

13. Es notable que haya sido en la institución neuropsiquiátrica, donde el marco de control era más estricto, donde comenzó esta desinstitucionalización. Lo cual describió perfectamente Robert Castel en sus estudios, particularmente en Castel, F. R. Castel y Novell, A., *La Société psyquiatrique avancée, le modèle américain*, París, Grasset, 1979.

14. En los Estados Unidos el mismo malentendido tuvo lugar con E. Goffman: se consideró que *Asiles* (publicado en Francia en 1968) era un estudio liberador, cuando en realidad se inscribía en un proyecto de desinstitucionalización. Por otra parte, el proyecto se aplicó desde 1966 en California después de que un tal Ronald Reagan fuese electo gobernador...

se cargo disciplinariamente de la vida de las personas a través del poder, sino de una manera completamente nueva cuya instauración se aceleró con lo que sucedió en el mundo (en California, Italia, Inglaterra, Francia en mayo del 68) en la década de 1960. El nuevo capitalismo estaba descubriendo e imponiendo una manera mucho menos coercitiva y menos costosa de asegurar su fortuna: ya no convenía continuar reforzando la segunda dominación que producía sujetos sumisos, sino que resultaba más eficaz destruir las instituciones y terminar así con la tarea de hacerse cargo de la primera dominación, a fin de obtener individuos blandos, precarios, móviles, abiertos a todos los modos y todas las variaciones del mercado.

Así llegamos hoy a que «los únicos apremios justificables son los de los intercambios comerciales».[15] El único imperativo admisible es que las mercancías circulen. De modo tal que toda institución que interponga entre los individuos y las mercancías sus referencias culturales y morales se considera una presencia no grata. El nuevo capitalismo advirtió muy rápidamente el partido que podía sacar de la protesta. Es por ello que el neoliberalismo promueve actualmente «un imperativo de transgresión de las prohibiciones» que confiere a su discurso un «perfume libertario» fundado en la proclamación de la autonomía de cada individuo y en la «extensión indefinida de la tolerancia en todos los terrenos».[16] Es por ello que lleva consigo la desinstitucionalización: no sólo hace falta «menos Estado», también hace falta menos de todo aquello que pueda estorbar la circulación de la mercancía.

Pues bien, lo que produce inmediatamente esta desinstitucionalización es una desimbolización de los individuos. El límite absoluto de la desimbolización es el momento en que ya nada asegura ni asume la orientación de los sujetos hacia la función simbólica a cargo de la relación y la búsqueda de sentido. Nunca se llega verdaderamente a ese límite, pero, finalmente, cuando la relación de sentido desfallece, siempre lo hace en detri-

15. Taguieff, P.-A., *Résister au bougisme*, París, Mille et une nuits, 2001, pág. 14.

16. Ibíd., pág. 15.

mento de lo propio de la humanidad, la discursividad, y en provecho de la relación de fuerzas. A lo que apunta hoy el nuevo capitalismo es a ese núcleo primero de la humanidad: la dependencia simbólica del hombre. No es sorprendente, pues, que nuestro espacio social se encuentre cada vez más invadido por una violencia cotidiana, puntuada por momentos de apogeo de hiperviolencia, accidentes catastróficos que las condiciones ambientales actuales hacen siempre posibles. El circuito se ha cerrado: la lógica neoliberal produce sujetos que, al funcionar precisamente siguiendo la ley del más fuerte, refuerzan aún más esta lógica.

Resulta evidente que este nuevo sujeto precario es también una víctima. Y esto es exactamente lo que quieren olvidar los adeptos, contagiosos como vibriones, a la «tolerancia cero» que toleran perfectamente la gran corrupción política y empresarial y apuntan sobre todo a proteger la tranquilidad de los barrios elegantes. Pero, por otro lado, tampoco hay que olvidar que esas víctimas producen nuevas víctimas, de modo que oponer a la «tolerancia cero» la «extensión de la tolerancia» constituye una pésima solución que sólo puede acrecentar el problema en lugar de remediarlo. Para no querer ver lo que está en juego en la nueva condición subjetiva precarizada de la época neoliberal o, aún peor, pretender que los nuevos individuos desimbolizados son los nuevos resistentes hay que estar ciego o gravemente equivocado. Me parece que esta postura responde a una compasión miserabilista ética y políticamente correcta muy en boga en la socialdemocracia de obediencia neoliberal y, a la vez, a una fascinación literaria barata por los actos límites, generalmente muy apreciados por los hijos de la burguesía en busca de una rebelión radical contra su medio. Nada puede esperarse de esas revueltas. Tampoco hace falta hacer una investigación muy profunda para darse cuenta de que, si hay una realidad social, consentida sin refunfuñar por el nuevo capitalismo aun cuando destruyó tantas otras, es la existencia de las mafias de toda índole que utilizan sin vergüenza los métodos más expeditivos. Desde siempre, el capitalismo se acomoda perfectamente a lo que Marx llamó el *lumpenproletariat*. Sobre este sector de la sociedad, Marx no se hacía ninguna ilusión: «En cuanto al *lumpenproletariat*, los elementos

desclasados, los truhanes, los mendigos, los ladrones, etc., es incapaz de llevar adelante una lucha política organizada; su inestabilidad moral y su inclinación a la aventura permiten que la burguesía utilice a sus representantes como rompedores de huelgas, miembros de bandas de *pogrom*, etc.».[17] Ahora bien, en nuestros días, el *lumproletariat* ha abandonado su condición de curiosidad histórica marginal y local del capitalismo[18] para diseminarse y caracterizar determinadas formas sociales. Así vemos cómo se establece una continuidad cada vez más tangible entre las pequeñas bandas que trafican en las ciudades, vampirizan a las poblaciones más pobres e impiden el funcionamiento normal de las instituciones republicanas subsistentes (la escuela, los transportes urbanos, por ejemplo), las pequeñas, medianas y grandes mafias que producen dinero «sucio» (con la droga, la prostitución, el tráfico de armas, el tráfico de influencias, etc.) y las redes financieras que reciclan ese dinero sin identificación hacia los paraísos fiscales y ciertas redes políticas en las que, a veces, negocios y mafias se mezclan abiertamente (considérese, por ejemplo, en la misma Europa, la Italia de Berlusconi).

Ni tolerancia cero ni extensión de la tolerancia. La única solución pasa por que el nuevo sujeto precario vuelva a tener acceso a la simbolización y recupere la dignidad humana. Por lo tanto, hay que emprender una lucha contra la desimbolización, lucha que supone identificar previamente con precisión las formas actuales que reviste.

¿Qué es la desimbolización?

Ante todo, digamos que la palabra designa una consecuencia del pragmatismo, el utilitarismo y el «realismo» contemporáneos que intenta «desgrasar» los intercambios funcionales de la

17. Marx, K. y Engels, F., *Manifeste du Parti communiste*, 1848.

18. Esta «no clase» tuvo su hora de gloria: en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Marx analiza la ascenso al poder de Bonaparte como un golpe de Estado llevado a cabo con la ayuda de la «sociedad del 10 de diciembre», «una masa confusa, descompuesta, flotante» constituida por el «*lumpenproletariat* parisino organizado en secciones secretas».

sobrecarga simbólica que pesa sobre ellos. La desimbolización indica un proceso cuyo objetivo es desembarazar el intercambio concreto de lo que lo excede y al mismo tiempo lo instituye: su fundamento. En efecto, el intercambio humano está inmerso en un conjunto de reglas cuyo principio no es real sino que remite a «valores» postulados. Esos valores corresponden a una cultura (depositaria de principios morales, de cánones estéticos, de modelos de verdad) y, como tales, pueden diferir de otros valores, e incluso oponerse a otros valores. Pues bien, el «nuevo espíritu del capitalismo» persigue un ideal de fluidez, transparencia, circulación y renovación que no puede avenirse al peso histórico de esos valores culturales. En ese sentido, el adjetivo «liberal» designa la condición de un hombre «liberado» de todo apego a esos valores. Todo lo que se relaciona con la esfera transcendente de los principios y los ideales, puesto que no puede convertirse en mercancía ni en servicio, queda ahora desacreditado. Los valores (morales) no tienen valor (comercial). Como no valen nada, su supervivencia ya no se justifica en un universo que se ha vuelto íntegramente mercantil. Además, esos valores constituyen una posibilidad de resistencia a la propaganda publicitaria que, para ser plenamente eficaz, exige un espíritu «libre» de todo retén cultural.[19]

La desimbolización es, pues, un objetivo: quitar de los intercambios el componente cultural que siempre es particular. Esta desimbolización en curso hoy adquiere tres formas: venal, generacional y nihilista.

La desimbolización venal

El término *numismática* –lo relativo a la moneda– proviene del término griego *nomos*, la ley. El dinero tiene, pues, desde su origen, relación con la ley. Si uno se refiere al dinero, se refiere a la ley. Un solo ejemplo bastará para demostrar la pertinencia

19. Es lo que se vio en 2002 con el episodio que opuso al grupo Vivendi y a los cineastas franceses: se trata de imposibilitar toda «excepción cultural» en nombre de la pluralidad y la igualdad.

de este precepto: la desaparición del oro, garante del valor de la moneda en la Europa de entreguerras pudo juzgarse como uno de los desencadenantes de los totalitarismos.[20] En 2002, con el paso al euro, los europeos vivieron, sin presentar combate, un momento casi alegórico de desimbolización. La moneda es, en efecto, un signo «fiduciario», es decir, que reposa en el crédito que se le da. Esta confianza, esta creencia en que un trozo de papel imaginado puede representar un valor, reposaba en un doble fundamento: el patrón oro, la referencia última y primera («anal» diría el psicoanálisis) en un metal precioso sacralizado y totemizado, y la referencia espiritual, la impronta simbólica de las efigies y las divisas, prenda de unidad y hasta el alma de la comunidad. Estos dos orígenes, materia fundadora y mito fundador, se han debilitado enormemente. Una desde 1972 con el fin de la indexación del dólar en relación con el oro, producida como consecuencia de la fundición de las reservas federales de los Estados Unidos, debida particularmente a la guerra de Vietnam; la otra, el 1° de enero de 2002, con la aparición de una moneda sin lema, sin retrato del «gran hombre», sin valor cultural proclamado. Con el euro, queda aún un rostro en las monedas pequeñas, las de bajo cuño, pero en los valores importantes, los billetes que son los que tienen el valor de garantes (es decir, de prenda sobre los valores y los bienes) sólo aparecen puertas, ventanas y puentes...

Pero el dinero no es sólo el dinero. Las lenguas distinguen entre el dinero y la «moneda». Ésta no es sólo el signo de aquel: la moneda simboliza asimismo todo un conjunto de representaciones patrimoniales que se transmiten del comprador al vendedor. En el caso de Francia, por ejemplo, a través de los años, el franco difundió una galería de cuadros que, de Pasteur a Pascal y de Descartes a Delacroix, sitúa toda transacción bajo la égida del «espíritu francés», del que el franco no era disociable. La divisa faro de los Estados Unidos presenta características similares, hoy ampliamente olvidadas, pero sin embargo presentes en su historia. Esta moneda recuerda explícitamente la deuda («this

20. Goux, J. J., *Frivolité de la valeur, essai sur l'imaginaire du capitalisme*, ob. cit., pág. 245.

note is legal tender for all debts») que el pago acaba de cancelar, «deuda» que, como sabemos desde el antropólogo Marcel Gauss, está en el origen de todo sentido simbólico. El dólar representa además los orígenes de la nación (retratos de los padres fundadores) y afirma una creencia en la fe (*In God we trust*). En el estado actual de cosas, lo que implica la creación del euro es librarse de esas características eminentemente simbólicas. Oímos decir aquí y allá que Europa necesitaba un símbolo fuerte y que el euro finalmente le dio ese emblema. Pero, ¿cómo no darse cuenta de que, para lograrlo, el euro tuvo que despojarse primero de toda referencia cultural explícita? Si hoy el euro representa a Europa, lo hace en una pura practicidad bancaria desprovista de referencias emblemáticas. Equivalente universal sin fundamento, pura contramarca sin origen para intercambios absolutamente funcionales, el euro ha llegado a ser, si se me permite decirlo así, el símbolo mismo de la desimbolización, la reducción de todos los valores a un único valor: el bancario. Con el euro no hay, pues, ningún otro valor que no sea el dinero. Así desapareció de la transacción lo que aún quedaba en los intercambios marcados con el sello de lo simbólico. El euro representa, por ende, una especie de etapa intermedia entre el intercambio monetario fiduciario de antes y la transacción electrónica de las tarjetas de crédito: al desaparecer completamente toda simbolización en lo numerario numérico, el dinero quedará reducido a un puro descuento de cifras. Así es como, en el momento mismo en que los europeos se preparaban en la efervescencia del «paso al euro», sus pensadores reunidos en la Unesco describían el inexorable «crepúsculo de los valores».[21]

Puesto que el dinero ya no está simbolizado por la moneda, ya no «hace sociedad» y se convierte en ese monigote neutro, a la vez principio y fin de toda relación social. La desimbolización que se está operando actualmente coloca a todo sujeto social en posición potencial de capturar por todos los medios una parte lo más sustancial posible de eso que significativamente se llama la

21. Véanse las alocuciones de Gianni Vattimo, Jean Baudrillard, Meter Sloterdijk y Michel Maffesoli durante los *Diálogos del siglo XXI* del 8 de diciembre de 2001 en la Unesco.

«liquidez». En esta circulación pura de valor neutro, ya no hay dinero sucio, aun cuando todavía se hable de «blanqueo»; sólo hay dinero: se lo tiene o no se lo tiene.

Al respecto, emerge hoy un realismo juvenil que arroja una cruda luz sobre lo que la sociedad verdaderamente les ha enseñado: no existe ningún poder que no sea el del dinero. El «trastrocamiento semiótico»[22] por el cual el simple signo se convierte en la cosa misma en ausencia de aquello a lo que la cosa se refería y por lo que adquiría valor hace que esta moneda se vuelva inmaterial (ya sin oro) y huérfana (ya sin madre: la República, en el caso de Francia, Marianne). Por ello, no nos sorprende que cada vez más adolescentes echen mano del peculio con una desenvoltura para correr riesgos que deja estupefactos a los mayores. Tomemos un solo ejemplo, trágico, el de un «robo a mano armada de un banco», el 26 de diciembre de 2001 en Vitry-sur-Seine, durante el cual uno de los jóvenes, el que estaba armado, resultó muerto por la policía. En respuesta a esto, los jóvenes del vecindario de la víctima salen a la calle y atacan el barrio a sangre y fuego durante una semana porque el compañero no había hecho ningún mal y, según el comentario de uno de ellos: sólo estaba «buscando algún dinero».[23] Y, en efecto, ¿hay algo más natural que «buscar dinero» en un banco? La expresión es reveladora de todo un clima. El dinero ya sólo se gana en los juegos de azar que proliferan. Ahora uno sale a buscarlo como quien hace las compras en el supermercado. Esta lógica no es *sui generis*, no es la germinación de la mala semilla de las periferias, está directamente inducida por la antropología neoliberal que reduce la humanidad a una colección de individuos calculadores movidos únicamente por sus intereses racionales, en salvaje competencia unos contra otros. Lo que no tiene fundamento no puede pretender legitimidad y la demostración está en que el dinero dejó de tener fundamento: literalmente, ya no «representa» nada, desde que la economía especulativa, aquella por la cual el dinero «engendra dinero» como decía Marx, se le fue de las manos a la «economía real».

22. Goux, J.J., ob. cit., pág. 244.
23. *Le Monde*, 4 de enero de 2002.

En consecuencia, hay una violencia directamente generada por la deficiencia monetaria y, aunque el euro no es la causa directa, es el índice más llamativo. Sin nada que lo garantice, sin simbolizar nada, la moneda paradójicamente anómica se propone como el acceso puro a ese «poderoso convoy de mercancías al cual se reduce nuestra civilización»[24] y promueve una sociedad del riesgo reivindicada por los pensadores liberales.[25] En este clima digno de los viejos *westerns* en los que el dinero es sólo un Pactolo difuso y los agentes sociales son nada más que los *raiders* que deben apoderarse de él, el asalto a mano armada y el robo con violencia son sólo algunos de los riesgos que corren quienes toman el liberalismo al pie de la letra.

La desimbolización generacional

Del mismo modo en que, para las nuevas teorías financieras, el trabajo ya no define el valor económico, tampoco define ya el lugar social en la producción de las riquezas. Los bienes de consumo se despliegan en profusión mientras que el empleo se hace escaso y precario y, a menudo, se vuelve descalificado. Tal es el orden actual. Toda una generación de jóvenes se encuentra así arrinconada en una especie de esclusa entre la escuela y el empleo, con necesidades que aumentan conjugadas con la falta de recursos propios. De este modo, ese grupo llega a constituir, no una mera franja de edad, antes identificada como los adolescentes, sino una suerte de categoría social de un género nuevo. Decimos nueva, porque es imposible asimilarla a la clase obrera, como justificaría su extracción con frecuencia popular. A menudo hijos de obreros, estos jóvenes no son ellos mismos obreros y ven reducida toda una etapa de sus vidas a la ociosidad, especie de tercer estado inactivo que la escuela tiene la responsabilidad de albergar el ma-

24. Fukuyama, F., *Le Monde* del 18 de octubre de 2001: «Nous sommes toujours à la fin de l'histoire.»
25. Véase el reciente entusiasmo del MEDEF por los filósofos y economistas «libertarios»; véase *Le Monde* del 16 de enero de 2002.

yor tiempo posible. Pues, por una paradójica inversión del tiempo libre, que alguna vez fue privilegio supremo exclusivo de las clases dominantes, el hecho de quedar exento de trabajar, degradado y transfigurado, ahora es la suerte que corre toda una juventud abandonada a sí misma. «¿Qué puedo hacer? No sé que hacer.» La célebre réplica de *Pierrot le fou* de Godard es hoy el estribillo mudo de una población de consumidores improductivos.

Los «jóvenes», concepto impreciso y elástico, se ven doblemente aislados en el tiempo. Aislados cronológicamente por la imposibilidad de proyectarse hacia el futuro y de referirse al pasado: al «no future» de los *punks* ha respondido, con menos escándalo, un «no past» tácito. Aislados hasta en el presente por la imposibilidad de considerar a los mayores de otro modo que no sea como a iguales. La antigua relación vertical entre las generaciones se ha transformado en una relación horizontal entre contemporáneos con lo cual la diferencia simbólica se ha vuelto obsoleta.

La familia ya no socializa y hasta tiende a convertirse en una simple proveedora de lo que prescriben los medios y la publicidad. En el seno de esta entidad afectiva y financiera, como en el seno de la escuela, tiende a desaparecer la diferencia generacional, padres e hijos, maestros y alumnos, todos se tratan de igual a igual. Para Hannah Arendt, que hizo de esta cuestión la tesis central de su antropología política, el nacimiento, el hecho de que nacieran seres nuevos en un mundo viejo, obligaba, como ya lo señalé, a los mayores a instituir a esos nuevos. La «modernización» estadounidense, cuya proliferación señalaba Arendt, consiste esencialmente en un cortocircuito de toda transmisión. Atrapado en el carácter inédito de esta situación, el rol paterno de representar un mundo ante los hijos, al que a menudo sólo se adhiere por obligación, un rol, en el fondo austero y tan ingrato, de legatario de un patrimonio cultural que no se posee como propio, se vuelve casi insostenible. Los padres son siempre los viejos del viejo mundo, condición necesaria para ser superados, como necesariamente debe ocurrir para que los jóvenes rejuvenezcan de por sí y bajo su propia responsabilidad aquello que han heredado.

En los viejos, los jóvenes deberían encontrar gente con quien hablar, en el doble sentido de dialogar y ser contenidos y regañados. Los padres son quienes dicen «no», quienes inician y permiten cierto «trabajo de lo negativo» que pone freno a las ansias juveniles de omnipotencia. Esa función se ha vuelto difícil, no sólo a causa de lo poco atractiva que resulta en una época en la que la juventud representa para todos, y particularmente para los de más edad, un imperativo categórico, pero sobre todo porque la capacidad de decir «no» que encarnan los ascendientes sólo puede ejercerse en nombre de principios sobre los que, se supone, reposa el mundo. Los mayores deben, por lo tanto, asumir las críticas y las rebeliones surgidas de las frustraciones que necesariamente provocan sus negativas. Esta precedencia simbólica, que depende de que una autoridad se encarne en alguien, hoy, sin duda por primera vez, se niega. De ello se sigue la suspensión de lo que describimos como la «servidumbre simbólica» del hombre, suspensión que constituye el sedimento de cierto nihilismo contemporáneo.

La desimbolización nihilista

La dificultad para insertarse en un mundo del trabajo cada vez más hipotético y enigmático, la interferencia de la referencia histórica y generacional agrupa a la juventud en conglomerados seriales sin conferirles de ninguna manera la estructura ni los cimientos de una clase social. Se trataría, antes bien, de un grupo «fuera de toda clase», que se define negativamente por lo que no es. Algo que expresa muy bien el término «exclusión»: una parte de la juventud se ve excluida de hecho de la actividad social. Es por ello que resulta inadecuado analizar la violencia juvenil en términos de lucha de clases. Esta violencia no es una insurrección contra la explotación (si no hay empleo, tampoco hay plusvalía), no apunta a ninguna emancipación (no la impulsa ninguna ideología de la salvación), adhiere sin reservas al consumo y a los valores mercantiles, no denuncia ninguna alienación (librada a sí misma, podría decirse que más bien sufre un repliegue identitario y gregario que el fenómeno de las «bandas»

antagónicas ilustra profusamente). Las exacciones cometidas políticamente no tienen ningún sentido, puesto que fueron provocadas, de hecho, por el derrumbe del sentido. «Tener odio» expresa un estado de ánimo tan imperioso como vago, no una reivindicación social. La única recuperación que se propone como posible a estos actos violentos procede de un poujadismo de doble cara: abiertamente reaccionario cuando denuncia a la juventud como una «clase peligrosa» y pretendidamente progresista cuando, por el contrario, la considera la joven guardia redentora compuesta por «ángeles exterminadores».

Nada permite transformar la revulsión en revolución pues la fuerza del neocapitalismo reside, paradójicamente, en la debilidad de sus gobiernos. La gobernanza neoliberal es una voluntad de no gobierno,[26] según la idea de que a un mínimo de gobierno político le corresponde un máximo de rendimiento económico. De este debilitamiento voluntario y técnico del poder resulta un efecto perverso que no escapó a la sagacidad de Hannah Arendt: «todo debilitamiento del poder es una invitación a la violencia».[27] Se trata aquí del «poder» como expresión de un «querer». Pero el poder actual ya no «quiere» más nada, sólo pretende adaptarse lo mejor posible a una coyuntura y a una evolución que lo superan. La «modernización» (de las empresas, de la escuela, de las instituciones...) se presenta como un gigantesco tropismo a escala planetaria, una especie de ley natural, una acometida sorda e irreprimible de la evolución. Lo que hoy exige la sumisión y la adaptación vitales es la «fuerza de las cosas» y no ya quienes poseen un poder que se ha vuelto impreciso, flojo, secundario y limitado a la gestión. La ausencia de un verdadero gobierno, es decir, de una institución cuya legitimidad es necesariamente exterior a los intereses económicos, revoca la autoridad al tiempo que oculta donde reside realmente la potencia. El debilitamiento del Estado dista mucho de anunciar el de la dominación sociopolítica, lo que presagia es el paso a una nueva

26. Véanse los cursos de Michel Foucault en el Collège de France sobre *El nacimiento de la biopolítica* (1979), algunos de los cuales fueron difundidos por France-Culture en la semana del 14 al 18 de enero de 2002.

27. Arendt, H., *Du mensonge à la violence*, París, Calmann-Lévy, 1972, pág. 187.

forma de dominación, solapada y maligna, por la cual el poder verdadero se vuelve anónimo, informe e ilocalizable: «estamos ante una tiranía sin tirano».[28] Se trata, abiertamente, de la promoción de la anomia, el levantamiento de las prohibiciones y de todo lo que pueda imponerse a la pura impetuosidad de los apetitos. Esta manera de reducir la ciudadanía a la sociedad civil, constituida solamente por el conjunto conflictivo de intereses particulares,[29] imposibilita la necesaria dialéctica entre el cuerpo social y su representación política. En definitiva, la consumación de la antropología neoliberal, cuyo lema, el célebre «*laissez-faire*» confesaba de antemano la ausencia de principios, abre un nuevo espacio social, completamente depurado, prosaico, trivial, nihilista, impregnado de un nuevo y poderoso darwinismo social en el que el valor, ahora único, pasa de una mano a otra, sin otro proceso e independientemente de cuáles sean sus modalidades: los «mejor adaptados» pueden aprovecharse legítimamente de todas las situaciones, mientras que a los «peor adaptados» se los deja sencillamente abandonados y hasta expuestos a desaparecer. Todo esto implica un profundo cuestionamiento de la civilización porque se ha abandonado el deber tradicional biopolítico de protección de la población que le incumbe a todo Estado.

Algunos se niegan a integrar este espacio hiperrealista del valor desnudo en el intercambio directo. Optan entonces por la vía dictada por el desamparo que los lleva a una violencia «gratuita» puramente reactiva.[30] Cuando el lugar y los representantes del poder son invisibles hay que lanzarse contra algún exutorio. Jerjes hacía azotar el mar para castigarlo por sus tempestades, los jóvenes delincuentes queman, devastan, agraden con la misma rabia impotente, por no poder llegar a los responsables de haber quedado relegados.

28. Ibíd., pág. 181.

29. Definición de la sociedad civil recordada por Bernard Cassen, quien cita a Hegel en *Le Monde diplomatique*, n° 567, junio de 2001, pág. 28.

30. A semejanza de esos cuatro jóvenes de entre trece y veintisiete años que hirieron a nueve personas detonando una carga explosiva en un salón de fiestas. Motivo invocado: «Para cagar al mundo». Véase *Le Monde*, 4 de enero de 2002.

Estamos ante un círculo vicioso de nihilismo: la anomia como condición de posibilidad del neocapitalismo vuelca al nihilismo tanto a los que se aprovechan de él como a quienes lo padecen.

La posmodernidad no es la simple caída de los ideales del yo, ni un levantamiento en masa contra los ídolos. Quienes creen que vivimos una época de develamiento doloroso pero salvador compran a buen precio su tranquilidad. En realidad estamos en una época de fabricación de un «nuevo hombre», de un sujeto acrítico y psicotizante a cargo de una ideología avasalladora, pero probablemente mucho más eficaz de lo que fueron las grandes ideologías (comunismo, nazismo) del siglo pasado. Lo que quiere el neoliberalismo es un sujeto desimbolizado, que ya no esté sujeto a la culpa ni sea capaz de apelar constantemente a su libre arbitrio crítico. Quiere un sujeto flotante, liberado de toda atadura simbólica; tiende a instaurar un sujeto unisex e «inengendrado», es decir, desamarrado de sus cimientos en el suelo de lo real, el de la diferencia sexual y el de la diferencia generacional. Al quedar recusada toda referencia simbólica capaz de garantizar los intercambios humanos, sólo hay mercancías que se intercambian sobre el fondo de un ambiente de venalidad y nihilismo generalizados en el cual se nos pide que ocupemos nuestro lugar. El neoliberalismo está haciendo realidad el viejo sueño del capitalismo. No sólo amplía el territorio de la mercancía a los límites del mundo (lo que estamos viviendo y se conoce con el nombre de *mundialización*), en el que todo objeto ha llegado a ser una mercancía (derechos sobre el agua, derechos sobre el genoma, y sobre todas las especies vivas, órganos humanos) también procura expandirlo en profundidad a fin de abarcar los asuntos privados, alguna vez a cargo del individuo (subjetividad, sexualidad, etc.) y ahora incluidos en la categoría de mercancía.

En este sentido, vivimos un momento crucial, pues si se atenta contra la forma sujeto, construida en reñida lucha por la historia, no sólo estarán en peligro las instituciones que *tenemos en común*, también lo estará, y sobre todo, lo que *somos*. No sólo nuestro *haber* cultural está en peligro, sino además nuestro *ser*. Lo cual evidentemente tiene una gravedad mucho mayor, porque aunque la pérdida de bienes comunes siempre puede compensarse produciendo nuevos bienes, la pérdida del ser propio es casi irremediable. Probablemente el triunfo absoluto del neolibralismo y, por lo tanto, las futuras batallas se decidan en esta esfera: si la forma sujeto se ha quebrado, ya nada podrá ponerle dique al despliegue sin límite de esta forma política, estadio último del capitalismo, el del capitalismo total donde todo, hasta nuestro propio ser, habrá entrado en la órbita de la mercancía.

¿Qué más decir? Tal vez lo principal. Es algo que correspondería a dos rasgos, en el fondo contradictorios. Pero ésta será mi manera de rendir homenaje a la razón a través de la figura kantiana de una antinomia final que, en este caso, confieso no saber resolver.

Por un lado, estoy obligado a comprobar que el lugar que ocupaban el sujeto crítico y sus viejos neuróticos no deja de reducirse a medida que se extiende la posmodernidad. ¿Qué hacer, pues, ante la muerte programada del sujeto moderno? No veo otra salida que tratar de protegerlo como a una especie amenazada, con la esperanza de que eventualmente lleguen días mejores, sin perjuicio de hacerlo entrar en la clandestinidad haciéndole recuperar la práctica roborativa de las redes de resistencia.

En cuanto a las múltiples solicitaciones posmodernas, *I would prefer not to...*

Cito aquí la fórmula educada, solemne, lacónica, pero inapelable e infinitamente devastadora que el Bartleby del relato de Herman Melville[31] oponía invariablemente a todo pedido. «Preferiría no hacerlo», escribía Blanchot, «corresponde a lo infinito de la paciencia donde van y vienen los hombres destruidos».[32]

Pero, por otro lado, estoy obligado a comprobar que la trágica destrucción de ese hombre nos ofrece una especie de oportunidad inusitada. Nos encontramos, en efecto, en una situación excepcional para el pensamiento. Todo está de cabeza. Hay que reconstruirlo todo, comenzando por una nueva crítica inteligen-

31. Melville, H., *Bartleby Le Scribe*, París, Gallimard, 1996.

32. Blanchot, M., «Discours sur la patience», *Le Nouveau Comerce*, n° 30-31, París, 1975.

te y una nueva comprensión del inconsciente. Estamos, de alguna manera, como Descartes en Amsterdam en 1631, algunos años antes de escribir *El discurso del método:* «En esta gran ciudad en la que estoy, no hay ningún hombre, exceptuándome a mí, que no ejerza la mercancía; cada uno está hasta tal punto atento a su propio provecho que podría estarme aquí toda la vida sin que nadie perciba mi existencia [...]». Descartes, por ser el hombre sereno de las situaciones desesperadas, es el personaje teórico que hoy nos hace falta: cuando todos se sienten obligados a ejercer el comercio, Descartes juzga que «goza de entera libertad»; en el súmmum de la duda, reinventa, gracias a esa duda misma, el ejercicio filosófico más crudo, el que debía fundar una nueva certeza.

Hoy, la Amsterdam capitalista de Descartes ha conquistado el mundo: en esta gran ciudad planetaria vemos no sólo que todos ejercen la mercancía sino que la mercancía se ejerce sobre cada persona en el sentido de que la modela. Ciertamente, de vez en cuando, algunos filósofos comunicantes se sienten atraídos por la cuestión, pero, en lo esencial, ya nadie se interesa actualmente en esta especie en extinción. No es sorprendente: no valemos nada.

Aprovechemos la situación.

Podemos estar tranquilos.

En este retiro forzado de hombres destruidos, disponemos, en suma, de una libertad absoluta.

Por mi parte, no estoy de ningún modo decidido a emplear ese tiempo libre en practicar una de las numerosas artes del abandono, sino que opto por emplearlo para tratar de comprender los confines de la nueva ideología que está instaurándose. Desde ya, lo que podemos ver es que, con una apariencia afable y democrática, probablemente sea tan virulenta como las terribles ideologías que se desencadenaron en Occidente durante el siglo XX. En realidad, no es imposible que, después del infierno del nazismo y el terror del comunismo, se perfile hoy una nueva catástrofe histórica. Finalmente, sólo habríamos salido de una para entrar en la otra. Pues el neoliberalismo, como las dos ideologías citadas, también quiere fabricar un «hombre nuevo». Hasta ahora, los cambios operados en los grandes campos de la

actividad humana –la economía comercial, la economía política, la economía simbólica y la economía psíquica– convergen lo suficiente para indicar que está surgiendo un «hombre nuevo», privado de la facultad de juzgar e inducido a gozar sin desear.

Por lo tanto, en mi opinión, no es una hora de optimismo idiota –el del impaciente que se alegra demasiado pronto por la desterritorialización operada por la mercancía y la caída de los ídolos– ni tampoco es hora de un pesimismo nostálgico por tiempos definitivamente caducos. El imperativo categórico hoy es el de la resistencia ante el establecimiento del capitalismo total.